الهدى

فكرية إسلامية جامعة

العدد 31 — ذو القعدة 1415 / أبريل 1995 — الثمن : 10 دراهم

الإعلام و المسألة الثقافية

انصهار العلم والثقافة مفتاح القرن الحادي والعشرين

د. المهدي المنجرة

في سبيل استشراف محكم لمستقبل الثقافة في العالم الإسلامي

ذ. محمد بريش

نحو صياغة جديدة لمفهوم الثقافة

ذ. عبد الناصر السباعي

التغيير الثقافي : أهدافه وشروطه

ذ. المفضل فلواتي

حوار مع

الدكتور حسن الأمراني حول الثقافة والثقافة الإسلامية

الهدى

بسم الله الرحمن الرحيم

وَلَن تَرْضَىٰ عَنكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ ۗ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُم بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ ۙ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِن وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ ﴿١٢٠﴾

سورة البقرة

الاشتراكات

عن أربعة أعداد

* في دول المغرب العربي :
- الافراد : 50 درهما
- المؤسسات : 75 درهما
- التشجيعي : 100 درهم

* في الأقطار الأخرى :
- العادي : 10 دولارات أمريكية
- التشجيعي : 20 دولارا أمريكيا

يرسل الاشتراك باسم مدير المجلة على شكل حوالة بريدية أو على الحساب البريدي P 67 - 22 الرباط

محتويات العدد :

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة العدد :

"الإسلام والمسألة الثقافية"

خلفت فينا الأصداء الإيجابية التي تلقتها إدارة مجلة الهدى من داخل المغرب وخارجه عن عددها السابق "المسلمون والنظام العالمي الجديد" وعن خطتها المعتمدة في العمل شعورا بالارتياح وإحساسا بثقل المسؤولية : ارتياح ينعم به كل من قوي على أن يجد له مخاطباً يقدر إنتاجه الفكري ويتذوقه ويتفاعل معه، وثقل مسؤولية تؤرق كل من كسب ثقة القراء لأنه مطالب بالمحافظة على هذه الثقة والعمل على تقويتها بمضاعفة الجهود وتنسيقها وتطويرها. من أجل ذلك حرصنا على تغيير شكل المجلة ومضمونها. فبالاضافة إلى ماجدّ في إخراجها التقني خصصنا لكل محور لوحة فنية تجسد -بأسلوبها- مضمون هذا المحور. ومع أن هذا يزيد من الأعباء المادية إلا أنه -إلى جانب ما يضفيه على المجلة من جمال- يفسح المجال جزئيا لعمل ثقافي له أهميته أيضا، هو فن الرسم.

يتعلق محور هذا العدد ب"الإسلام والمسألة الثقافية"، ويتضمن موضوعات متنوعة لكنها متكاملة. عالج بعضها مفهوم الثقافة في الفكر الاسلامي، وبحث بعضها الآخر في شروط التغيير الثقافي وأهدافه، واجتهدت مقالات أخرى في وضع الأسس النظرية لدراسة الثقافة الاسلامية، وفي استشراق مستقبلها. كما عَني بحث آخر بتقديم فهم أوسع للثقافة يشمل معمار المدينة راصداً أثر هذا النمط من الثقافة في تشكيل الشخصية الاسلامية.

كما عززنا هذا الملف بحوار أنجزناه مع شخصية مغربية لها صلة وثيقة بمحور العدد، وبتقرير عن أطروحة جامعية قيمة، وسيكون ذلك دأبنا في الأعداد القادمة بحول الله.

أما بعد، فإننا لا نأمل بإثارة هذا الموضوع الالمام بكل جوانبه، ولا بحث كل إشكالاته أو الحسم في قضاياه، وإنما يكفينا من إثارته لفت الانتباه إلى أهميته، وإقناع -من لا يزال مترددا- بأن الإقلاع الحضاري يتطلب إقلاعا ثقافيا وعلميا. بل إنّ هذا الإقلاع إن لم يعادل من حيث الأهمية باقي أنواع الإقلاع الأخرى، فقد يزيد عنها أهمية. ولايتأتى تحقيق ذلك إلا وفق تصور محدد وواضح في مصادره وأسسه ومنهجه وأهدافه. والله ولي التوفيق وهو يهدي السبيل.

الهدى

العدد الواحد والثلاثون

ذو القعدة 1415 هـ/ أبريل 1995م

المدير المسؤول:
المفضل فلواتي

العنوان:
حي عز الله زنقة 2 رقم 1، شارع الموحدين
-فاس- المغرب.

رقم الإيداع القانوني
82/26

الثمن : 10 دراهم

تصميم الغلاف:
الأستاذ نوح

الطبع:
مطبعة فضالة
المحمدية

نحو صياغة جديدة لمفهوم الثقافة

ذ. عبد الناصر السباعي

مدخل

إن صياغة مشروع ثقافي للأمة الإسلامية مهمة بالغة الصعوبة. وأولى العقبات التي تقف في وجه مثل هذا المشروع هي غياب تصور دقيق وواضح لمفهوم الثقافة يمكن اعتماده في هذه المهمة. إذ أن مصطلح "الثقافة" غامض الدلالة في الكتابات والأبحاث المتداولة، بل إنه يستخدم في الغالب من منظور غربي يرتكز على ربط قيمة ثقافة أي مجتمع بمستوى تقدمه التكنولوجي. ولهذا نجد الدراسات الجارية حول الثقافة ترفع من قيمة الثقافة الغربية بينما تحط من قيمة الثقافات الأخرى. و هذا وضع لا يساعد على طرح مشروع ثقافي مختلف عن المشروع الغربي.

وتتمثل العقبة الثانية في اضطراب الكتابات السابقة حول الثقافة الإسلامية، وانعدام حد أدنى من الاتفاق فيما بينها حول هذا الموضوع. ويرجع هذا الاضطراب أساسا إلى مشكلة تعريف "الثقافة"، لأن غياب تعريف مرجعي لهذا المصطلح جعل كل باحث يتناوله بالشكل الذي يروق له دون مراعاة أية ضوابط موضوعية أو منهجية.

وبالنظر إلى هاتين العقبتين، تبدو محاولة صياغة مشروع لبناء الثقافة الإسلامية أمرا عسيرا في الواقع الحالي. إذ لابد أولا من الاتفاق حول مفهوم إجرائي للثقافة حتى يتمكن المهتمون من التخاطب بنفس اللغة، لأن الوضع الحالي يجعل كل كاتب أو باحث يفهم الثقافة بمعنى يختلف كثيرا أو قليلا عن المعنى الذي يستخدمها به غيره. وفي مرحلة ثانية يمكن للمهتمين أن يتقدموا بمقترحات لصياغة المشروع الثقافي الإسلامي على أساس من الأرضية المشتركة التي تكون قد مهدت لها المرحلة الأولى.

ومن هنا كانت مهمتنا في هذا الجهد المتواضع متجهة إلى اقتراح تعريف جديد للثقافة اجتهدنا في أن يكون صالحا لتطبيقه على مختلف الثقافات الإنسانية، بحيث يتجاوز ثغرات الطرح الغربي المتداول. كما أننا حاولنا بيان بعض الصعوبات التي تواجه الباحث في الثقافة الإسلامية عندما يحاول أن يطبق المفهوم العام الذي اقترحناه. وسنبدأ أولا بعرض تصورنا عن الثقافة.

1- لماذا البحث عن تعريف جديد للثقافة ؟

لقد قام الغرب منذ عقود بدراسات ميدانية مستفيضة لواقعنا من كل الزوايا، وسخر لذلك طاقات أبناء أمتنا الذين استقطبتهم الجامعات الغربية، واستغل نتائج تلك الدراسات لدفع حركة مجتمعاتنا في الاتجاه الذي يريد؛ في حين لم تقم المجتمعات الإسلامية -حسب علمنا- بتنفيذ مشاريع دراسات ميدانية ذات أهمية تذكر لخدمة أهدافها في تغيير واقعنا بالشكل الذي يخدم هويتها الإسلامية.

أما مشكلتنا مع الدراسات الغربية حول ثقافتنا، فمردها إلى أن تصورات "الثقافة" التي يتداولها الباحثون، الغربيون منهم و غير الغربيين، مقتبسة من الواقع الثقافي الغربي وليس لها طابع إنساني عام. و كمثال على هذا نذكر بأن تريانديس (1980 ص 1-2) قال بضرورة إقصاء الدين من الدراسات الثقافية المقارنة. فهذا المقترح مناسب تماما للثقافات الغربية التي فقد فيها الدين تأثيره في سلوك الأفراد و في بنية المجتمع بسبب العداء التاريخي بين الكنيسة والعلماء، لكنه لا يتلاءم إطلاقا مع واقع الثقافة العربية الإسلامية المنبنية على الدين بالدرجة الأولى. و حتى إذا بدا -تحت تأثير الاستعمار الثقافي الغربي- أن المنطقة تتجه نحو العلمانية، فهذه ظاهرة عارضة وليست أصيلة في ثقافتها. و بناء على هذا فإن الحديث عن الثقافة العربية الإسلامية دون أخذ الدين بعين الاعتبار يبدو لنا أمرا فيه تعسف على الواقع وإنكار لأحد أبرز مقوماته. و مع ما في هذا من إخلال بالأمانة العلمية، فهذا هو حال أغلب الأبحاث الميدانية التي تناولت موضوع الثقافة العربية الإسلامية.

إلا أن المشكل لا يتوقف عند هذا الحد، فالغربيون أنفسهم مختلفون فيما بينهم أشد الاختلاف حول معنى الثقافة. وقد أحصى كروبر وكلوكهون 160 تعريفا للثقافة سنة 1952، ولا ندري كم تعريفا أضيف إليها منذ ذلك التاريخ. إن استمرار الاختلاف بين الباحثين في المعاني التي يستعملون بها مفهوم الثقافة، هو الذي دعانا إلى إعمال الفكر في إيجاد حل لهذا المشكل ؛ باعتبار أن «الثقافة» تعتبر مفهوما أساسيا في الدراسات الإنسانية على العموم بحيث لا يجوز الاستمرار في تفادي تعريفه مهما كانت صعوبة هذه المهمة. إذ غالبا ما يقوم الباحثون بمقارنات مغلوطة بين الثقافة الغربية و بقية

الثقافات بالاعتماد على المتغيرات التكنولوجية والاقتصادية التي يتفوق فيها الغرب، بالإضافة إلى أنها لا تمثل المتغيرات الثقافية الأساسية، حسب رأينا. من هنا تبدو لنا ضرورة بلورة تعريف للثقافة يرتكز على متغيرات إنسانية أصيلة تعطي للثقافات غير الغربية قيمة لدى مقارنتها بالثقافة الغربية، ولا تحط منها كما يحدث الآن.

إضافة إلى ما سبق، فإن أي تعريف ينطلق دائما من وجهة نظر خاصة بواضعه، وتبقى وجهة النظر تلك ضمنية أو مسكوتا عنها في العادة، حسب رأي كروبر وكلوكهون (1963 ص 79). و بما أن وجهة نظرنا تختلف كثيرا عن وجهات نظر الباحثين الغربيين، فإنه من الضروري أن نتبنى تعريفا للثقافة ينسجم مع مواقفنا. ولا يعني هذا أن مقترحاتنا بهذا الصدد تمثل قطيعة مع جهود الباحثين السابقين، بل إننا اعتمدنا على الأعمال السابقة التي تمكنا من الاطلاع عليها، و نخص منها بالذكر المجهود القيم للكاتبين كروبر وكلوكهون (1963)، الذي يعتبر معلما بارزا في هذا المجال. و كان اعتمادنا عليها خاصة في استخلاص عدد من العناصر الثقافية التي قمنا بإدماجها في طرحنا الجديد الذي سنعرضه بعد قليل. بل يمكننا القول إن إسهامنا الأساسي في التعريف المقترح يتمثل في تركيب العناصر الثقافية المتوفرة في الأبحاث السابقة داخل بنية جديدة مختلفة عن البنيات أو الهياكل التي يتبناها غيرنا من الدارسين.

و فيما يتعلق بالتعريفات السابقة، لاحظ كروبر و كلوكهون (1963 ص 77) أن كل واحد منها يتناول مظهرا أو بضعة مظاهر فقط من الثقافة، لأن بعضها قد صيغ بهدف تعزيز وجهة نظر معينة أو لدراسة موضوع متخصص جدا و البعض الآخر وضع لأهداف وموضوعات مختلفة، الشيء الذي يجعلها صعبة على المقارنة. و حتى يتيسر على الباحثين المهتمين أمر مقارنتها، صنف الباحثان المذكوران التعريفات التي وصلتهما داخل سبع مجموعات : وصفية، تاريخية، معيارية، نفسية، بنيوية، ارتقائية ثم أخيرا التعريفات الناقصة. و في اعتقادنا أنه من الممكن الربط بين أغلب هذه التعريفات و إدماجها في تصور أوسع للثقافة، على اعتبار أن اختلافها لا يعني في نظرنا تناقضها. بل على العكس، إن الاختلاف بين الباحثين في تعريف الثقافة علامة على غنى المظاهر الثقافية و تنوعها، إضافة إلى أنها تبين صعوبة وضع تعريف يأخذ كل هذه المظاهر بعين الاعتبار.

و لتجنب محاذير التعريفات القصيرة المختصرة، سنعرض تصورنا عن الثقافة بشكل مفصل هو أقرب إلى النسق الفكري modèle منه إلى التعريفات المتداولة.

آ- مقدمات عامة.

١- إن الثقافة خاصية مقتصرة على النوع الإنساني. و في هذا المعنى يقول أوستفالد (1915 نقلا عن كروبر و كلوكهون 1963 ص 139) : "إن الخصائص الإنسانية بالتحديد التي تميز النوع الإنساني عن الأنواع الحيوانية الأخرى هي المعنية بلفظ الثقافة." و من الكتاب من يعرف الثقافة ببساطة بأنها "كل ما هو فوق مستوى الحيوان لدى النوع الإنساني" (روهيم 1943 نقلا عن كروبر وكلوكهون 1963 ص 139). و لفرويد (1971 ص 8) أيضا تعريف مشابه للثقافة الإنسانية حيث يقول إنه "يقصد بها كل ما يرفع حياة الإنسان فوق الظروف الحيوانية و تتميز به عن حياة البهائم."

٢- و هي كذلك خاصية مرتبطة بالمجتمعات البشرية، بمعنى أنها ظاهرة اجتماعية وليست سمة نفسية للأفراد. و إذا كانت تؤثر في سلوك الأفراد فإن ذلك يحدث باعتبارهم أعضاء في مجتمع بشري ذي ثقافة خاصة به (فورث 1939 نقلا عن كروبر و كلوكهون 1963 ص 95). ويترتب عن كونها ذات طبيعة اجتماعية، أن يتم تناقلها عن طريق التعلم والتربية، وليس عن طريق الوراثة. و يوجد من الباحثين من يركز على هذا الجانب فقط في تعريفه للثقافة. و بهذا الصدد نذكر أن جميع التعريفات المصنفة من طرف كروبر و كلوكهون (1963 ص 111) ضمن المجموعة النفسية تشترك في كونها ترتكز على خاصية التعلم في الثقافة. وتتضمن التعريفات المصنفة داخل المجموعة التاريخية كذلك إشارة إلى التعلم لكونها تركز على الثقافة كتراث اجتماعي يتناقله جيل عن جيل.

٣- و أخيرا، فإن الثقافة خاصية مشتركة بين كل المجتمعات البشرية، كيفما كان مستواها من النمو الاجتماعي، الاقتصادي والسياسي. و لكل مجتمع ثقافته التي تميزه عن بقية المجتمعات (بينيط وتومين 1949 نقلا عن كروبر و كلوكهون 1963 ص 97). و من هذه الزاوية، تعتبر الثقافة بالنسبة للمجتمع بمثابة الشخصية المميزة للفرد : إذ تضفي على المجتمع هويته الخاصة التي تسهل التعرف عليه كما تميز سلوك الأفراد المنتمين إليه عن سلوك أفراد المجتمعات الأخرى.

ب- مكونات الثقافة

الثقافة ظاهرة مكونة من عناصر متنوعة و متعددة، إضافة إلى أنها مختلفة الأهمية. و إذا حاولنا استقصاء جميع مكوناتها، فمن المحتمل جدا أن نضيع بين الجزئيات اللامحدودة و أن تغيب عنا الأهمية النسبية لبعض العناصر بالمقارنة مع غيرها. و لتجنب هذه الاحتمالات، ارتأينا أن نبدأ بتصنيف المكونات داخل فئتين رئيسيتين تختلف عناصر كل منهما نوعا وأهمية، وهما : المكونات التصورية والمكونات الملاحَظة.

و قد ميز باحثون سابقون بين هذين الفئتين من المكونات، لكنهم عبروا عنهما بألفاظ مغايرة. من ذلك تمييز جيلين و جيلين (1942 نقلا عن كروبر وكلوكهون 1963 ص 96) بينهما بلفظ الثقافتين الظاهرة والخفية، و استخدام كلوكهون و كيلي (1945 نقلا عن كروبر وكلوكهون 1963 ص 119) تعبير الثقافتين الصريحة والضمنية للتمييز بينهما، و كذلك تمييز تريانديس (1980 ص 1-2) بينهما

بتعبير الثقافتين المادية و الذاتية. و في التعليق الذي عقب به كروبر وكلوكهون (1963 ص 121-122) على التمييز بين الثقافتين الصريحة و الضمنية توضيحات مهمة عن محتواه، و هذا نصه : "إن تحليل ثقافة ما ينبغي أن يشمل الجانبين الصريح و الخفي معا. و تتكون الثقافة الصريحة من أنواع الانتظام في القول و الفعل التي يمكن استخلاصها مباشرة اعتمادا على الإدراكات السمعية والبصرية. بينما تمثل الثقافة الخفية تجريدا من مستوى ثان. فهنا يستنبط الانثروبولوجي قواسم مشتركة قليلة يمكن أن تفسر -نوعا ما- عددا كبيرا من المظاهر الثقافية. غير أن الاهتمام بهذا الجانب الخفي لا يبرز لدى الأفراد إلا في الثقافات الأكثر تطورا و وعيا، و حتى في هذه الحالة لا يبرز إلا بشكل جزئي غالبا."

و قد انتهى بريل و لوهال (1988 ص 12) مؤخرا من مراجعة النقاشات التي دارت حول مفهوم الثقافة إلى الخلاصة التالية : "تفهم الثقافات على مستويين في نفس الوقت : مستوى مادي (السلوك ومنتجات النشاط الإنساني) و مستوى رمزي أو «ذاتي» (التصورات الجمعية، الدلالات المرتبطة بالسلوك و الأشياء ...إلخ)."

1- المكونات التصورية.

و تشمل بدورها مجموعتين فرعيتين : فمن جهة أولى هناك التصورات المتعلقة بالإنسان (أصله، طبيعته، مصيره وعلاقته بالكون)، و من جهة أخرى هناك منظومات الأفكار المنبثقة عن التصورات السابقة. و نحن نعتبر التصورات الأولى أهم عناصر هذه الفئة من المكونات، إذ تمثل في نظرنا الإطار المرجعي لمنظومات الأفكار. أما بالنسبة للثقافة عموما فإننا نعتبر تصور الإنسان الخيط الناظم الذي يؤلف بين مختلف مكوناتها وعناصرها.

و نشير إلى أن بعض الباحثين يذكرون المفاهيم concepts أو الأفكار ideas كعناصر ثقافية، و هي تقترب في مدلولها اللغوي من التصورات conceptions ، لكن دون تحديد محتواها و موقعها من البناء الثقافي أو أهميتها بالنسبة للعناصر الأخرى. نذكر منها على سبيل المثال تعريف بانونزيو (1939 نقلا عن كروبر وكلوكهون 1963 ص 106) الذي يقول فيه إن الثقافة "مجموعة معقدة من منظومات المفاهيم و العادات و التنظيمات و المهارات والوسائل التي يتعامل الإنسان بواسطتها مع الطبيعة المادية، الحيوية و البشرية بهدف إشباع حاجاته." وهناك عدد من التعريفات التي جمعها كروبر وكلوكهون (1963 ص 130) على حدة تحت رمز FII تركز على الأفكار في تعريف الثقافة. و قد أعطى طايلور (1948 نقلا عن كروبر وكلوكهون 1963 ص 131) توضيحا حول معنى هذا المصطلح قال فيه : "إن لفظ فكرة يتضمن فئات من مثل : المواقف، الدلالات، العواطف، الإحساسات، القيم، الأهداف، المثل، الاهتمامات، المعرفة، المعتقدات، العلاقات والارتباطات ؛ لكنها لا تشمل عامل «الأنساق» الذي وضعه كلوكهون و كيلي." وإذا أمكن تعميم هذا الإيضاح على كل التعريفات التي استخدمت لفظ الفكرة أو الأفكار، بالنظر إلى أننا لم نجد أي تحديد له لدى الكتاب الآخرين، فإننا نعتبر استعمالنا للفظ التصورات مخالفا كثيرا للمعنى المتداول بشأن لفظ فكرة.

إن التصورات السالفة حول الإنسان مجردة و لا تمكن ملاحظتها بصورة مباشرة. ووسيلتنا لمعرفتها هي استنباطها من آثارها المشخصة في واقع السلوك الإنساني و إنتاجه المادي، و نحن نلتقي هنا مع طايلور (1948 نقلا عن كروبر وكلوكهون 1963 ص 136) حول الطابع المجرد للأفكار و التصورات التي تشتمل عليها الثقافة. كذلك نتفق مع كروبر و كلوكهون على فكرتهما السابقة (انظر أعلاه) و التي مؤداها أن التصورات، بسبب طبيعتها الخفية و الضمنية، لا تتضح إلا إذا أعمل فيها الفكر بشكل مقصود، الشيء الذي يقوم به غالبا المفكرون في المجتمع من فلاسفة أو علماء أو مربين أو غيرهم. و بهذا الصدد نلاحظ أن التعريفات التي أعطيت للثقافة حتى الآن لم تشر إلى تصور الإنسان كعنصر من ضمن المفاهيم أو الأفكار. و هذا يدفعنا طبعا إلى التساؤل عن سبب ذلك. و في رأينا، هناك تفسيران محتملان لهذا الغياب.

التفسير الأول يتمثل في الطابع الخفي و المسكوت عنه للتصورات المتعلقة بالإنسان في ثقافة الباحثين الذين صاغوا التعريفات المتداولة. ويمكننا تشبيه وضع هؤلاء المفكرين وسط الثقافة بالسمك العائم في الماء، حسب رأي ألتوسير (1974 ص 43)، و كما أن الأسماك لا ترى الماء الذي تسبح فيه كذلك لا يعي الباحثون كل الخلفيات الثقافية التي توجه سلوكهم وأفكارهم. و يصدق هذا التشبيه بصورة خاصة في العلوم الإنسانية حيث يكون «الإنسان» دائما مفترضا، كما يقول غيسدورف (1967 ص 7)، دون أن يتحمل الباحثون عناء التفكير فيه بشكل جدي و عميق. و كأنه من الممكن أن يمارس أحدهم البحث في مجال أحد العلوم الإنسانية دون أن يتساءل قبل ذلك عن الإنسان نفسه و عن الوضع الابستمولوجي للمعارف المتعلقة به (ن.م.س).

أما التفسير الثاني فهو غياب محفزات صادرة عن الباحثين غير الغربيين الذين كان من الممكن أن يطرحوا تصورات مختلفة. إذ الملاحظ أن أغلبية الكتاب الذين وضعوا تعريفات للثقافة كانوا حتى الآن غربيين يحملون نفس التصورات عن الإنسان، و لهذا لم تظهر حاجة إلى كشفها و توضيحها. و قد كان من اللازم لكي تظهر تلك الحاجة أن يقوم كتاب غير غربيين بصياغة تعريفات للثقافة انطلاقا من تصوراتهم الخاصة عن الإنسان، و أن تنشر تلك التعريفات في الأوساط المعنية لمناقشتها. و هذا ما لم يتم حتى الآن لسببين على الأقل. أولهما ندرة الكتاب الذين ساهموا في تعريف الثقافة من خارج المنطقة الغربية، و ثانيهما تجاهل الدوائر العلمية في الغرب لتلك الإسهامات على ندرتها. و خير شاهد على ما نقول كتاب "مشكلة الثقافة" لمؤلفه مالك بن نبي، الذي لم نعثر له على أثر في أي من الدراسات الغربية

حول الموضوع. فرغم أن هذا المفكر الجزائري كان يكتب بالفرنسية، و رغم أهمية القضايا التي أثارها في الكتاب المذكور إضافة إلى عنصر الجدة و الأصالة في التعريف الذي وضعه للثقافة، فإن كل هذا لم يعطه حق المواطنة بين الكتاب الغربيين. و بالطبع فإن هذا الواقع هو أحد مظاهر التمركز حول الثقافة الغربية.

و انطلاقا من تصور الإنسان تنبثق مختلف منظومات الأفكار من قيم ومعتقدات ومعارف و مثل عليا اجتماعية و أخلاقية و مذاهب سياسية واقتصادية و فلسفية ...إلخ. و تتجلى منظومات الأفكار هذه في المؤسسات الاجتماعية مثل القانون و الدستور و بالأخص في البرامج التربوية التي تعمل على نقلها من جيل لجيل.

يبقى أن نشير إلى أن مجموع المكونات التصورية، بما فيها تصور الإنسان ومنظومات الأفكار، ليست ثابتة في ثقافة أي مجتمع. و لذا ينبغي في دراستها أن يؤخذ دائما عامل الزمن بعين الاعتبار، بمعنى أن يفحص ماضيها و حاضرها وتوجهاتها في المستقبل أيضا. فالثقافة كما يقول ميرز (1927 نقلا عن كروبر وكلوكهون 1963 ص 89) "ليست حالة أو ظرفا فقط ولكنها سيرورة. و كما أننا لا نعني بقولنا زراعة أو بستنة : حالة الأرض فقط، و لكن الدورة الكاملة لسنة الفلاح، وجميع ما يعمله فيها، كذلك **تعني الثقافة، التراث المتبقي من ماضي الناس وما يعملونه في حاضرهم من أجل صياغة مستقبلهم**." وقد أبرز جيلين وجيلين (1942 نقلا عن كروبر و كلوكهون 1963 ص 96) بدوره خاصية التحول الثقافي هذه حيث يقول : "لكل مجموعة و لكل مجتمع نماذج سلوكية (ظاهرة و خفية) يشترك فيها أفرادها بدرجات ويتناقلونها جيلا عن جيل و تعلم للأطفال و هي خاضعة للتحول باستمرار. هذه النماذج المشتركة نطلق عليها الثقافة."

2- المكونات الملاحظة.

في مقابل المكونات التصورية المجردة و الخفية، تمثل المكونات الملاحظة العناصر الثقافية المشخصة و الملموسة. و هي بذلك تمثل الوجه الآخر للعملة، إن صح هذا التعبير، بمعنى أنها انعكاس في الواقع المحسوس للتصورات و الأفكار المجردة. و قد أطلق باحثون سابقون على هذه العلاقة لفظ objectivation، منهم على سبيل المثال سوروكين (1947 نقلا عن كروبر وكلوكهون 1963 ص 101) الذي يرى بأن هناك عالمين في الثقافة : عالم الدلالات و القيم والمعايير الذي ينعكس في عالم الأشياء و السلوك الظاهرين. و نجد هذه العلاقة أيضا عند ريدفيلد (1940 نقلا عن كروبر و كلوكهون 1963 ص 118) الذي عرف الثقافة بأنها منظومة من الدلالات الاتفاقية التي تتمظهر في الأفعال والأشياء المصنعة. و نجدها كذلك عند فاييلمان (1946 نقلا عن كروبر وكلوكهون 1963 ص 131) الذي قال عن الثقافة إنها أثر جانب من السلوك الإنساني في المادة، و ذلك وفقا لمتطلبات النظرية الوجودية الضمنية السائدة.

و تشمل هذه الفئة من المكونات جميع المظاهر الملاحظة من سلوك الأفراد ونتائج هذا السلوك في المحيط. وغير خاف أن هذه المظاهر متنوعة و متعددة جدا، و أنه من الصعوبة البالغة جردها بجميع تفاصيلها وجزئياتها. و نشير إلى أن هناك باحثين سابقين حاولوا جرد كل المظاهر التي رأوا أنها تدخل تحت اللافتة الثقافية، و قد جمع كروبر و كلوكهون (1963 ص 81) هذه المحاولات في فئة التعريفات الوصفية. إلا أن الملاحظ هو أن كل باحث يذكر مجموعة من المظاهر تختلف كثيرا أو قليلا عن المجموعات التي يذكرها غيره، و هذا راجع إلى أن تلك المجموعات لا تمثل سوى مقتطفات من المظاهر الثقافية، اختارها كل باحث تبعا لعلاقتها بموضوع دراسته أو تخصصه و أهمل ما لا يهمه منها. طبعا، كل المظاهر التي ذكرها هؤلاء الباحثون هي جزء من الثقافة، و قد تمثل، إذا جمعت مع بعضها البعض، لائحة أكثر شمولا، لكنها لن تكون بكل تأكيد لا جامعة و لا مانعة، نظرا لكثرة الجزئيات و التفصيلات في المظاهر الثقافية.

أما من جانبنا فقد فضلنا عدم المجازفة في محاولة جديدة لجرد المكونات الملاحظة، لأنها لن تكون لها غالبا حظوظ أوفر للنجاح من المحاولات التي سبقتها. فنحن نرى أن المظاهر الملاحظة من الثقافة تعطي لكل مجتمع «أسلوبه في الحياة» أو طريقته في العيش التي تميزه عن غيره من المجتمعات. و نشير إلى أن هناك من الباحثين من عرف الثقافة عموما بأنها أسلوب في الحياة (راجع كروبر و كلوكهون 1963 ص 95)، غير أننا نرى أن مثل هذا التعريف ينطبق على أنماط السلوك الملاحظة و الآثار المادية للنشاط البشري مما سميناه بالمكونات الملاحظة دون أن يشمل المكونات التصورية. و كيفما كانت وجهة النظر، فإن أسلوب الحياة يبقى عاما جدا و يمكن أن يلاحظ في كل تفاصيل الحياة اليومية للأفراد (مثل الأكل واللباس والفكاهة و الكلام والمعاملات ...إلخ) و كذلك في الإنجازات ذات الطابع الجمعي (العمارة، التمدين، الفنون، الصناعة ...إلخ). و حتى لا نضيع بين التفاصيل، سنعمد مرة أخرى إلى تصنيف المكونات الملاحظة داخل فئات كبيرة لا ندعي أنها نهائية أو مستوعبة تماما بقدر ما هي تقسيمات أولية وإجرائية قابلة للتعديل و الإضافة مستقبلا. و نقترح لهذا الغرض ثمان فئات هي الآتية :

١- *الفولكلور* : و نقصد به مجموع التقاليد المحسوسة (مثل الطبخ و اللباس والمناسبات الاجتماعية من أعراس و مآتم و مواسم وأعياد أو احتفالات دينية ووطنية ...إلخ)، و كذلك الصناعات التقليدية ؛ و نعني بها المصنوعات اليدوية بقصد الزينة أو الانتفاع بها. وعموما يمكن القول عن الفولكلور إنه المظاهر الخارجية الأولى التي يلاحظها الإنسان لدى زيارته لمجتمع أجنبي عنه.

إن الاختلاف الملاحظ بين الثقافات في المظاهر الفولكلورية، يعكس اختلافات في تصور الإنسان. فمثلا الأهداف التي يعمل لها

و البيت و برامج أجهزة الإعلام تشخص نوع العلاقات الإنسانية السائدة و تعلم المهارات المطلوبة للتوافق مع نمط الحياة المميز لكل مجتمع. و تتجلى أهمية التربية أيضا في كونها العملية الأساسية التي تهيىء كل فرد في المجتمع لترجمة تصور الإنسان -الذي تكون التربية قد رسخته في ذهنه- في عمله داخل أحد الميادين المتخصصة التي رأينا سابقا من مثل البناء أو الفن أو الطبخ أو اللباس أو الكتابة أو غيرها.

و هي أيضا العملية التي تضمن للثقافة الاستمرار، و من خلالها أيضا تتطور الثقافة سلبا أو إيجابا حسب ملاءمة التربية لمتطلبات الماضي والحاضر و المستقبل أو تخلفها عن الاستجابة لذلك. إذ أن التربية تلخص مكتسبات الماضي و ضغوط الحاضر و تأثير هذا كله في الاستعداد لمواجهة تحديات المستقبل. و لهذا نعتبر أن مصير ثقافة ما مرتبط بنجاح الجهاز التربوي الذي أفرزته، أو فشله في المحافظة عليها و تأمين استمرارها في المستقبل.

غير أننا لم نجد أحدا من الكتاب الذين صاغوا تعريفات وصفية للثقافة، من تلك التي جمعها كروبر و كلوكهون (1963)، يشير إلى التربية كأحد عناصر الثقافة ؛ و إن كان يصعب علينا تفسيرهذا الإهمال الذي لا يتناسب إطلاقا مع أهمية الوظيفة التي تؤديها التربية للثقافة.

إن جميع العناصر الثقافية السابقة، تصورية أو ملاحظة، لا يمكن أن تفهم وتعقل إلا باستخدام اللغة، سواء أكانت مكتوبة أو شفاهية. ومعلوم أن اللغة مثل الثقافة خاصية مقتصرة على النوع البشري، وحتى إذا كانت هناك أحياء أخرى تستعمل أشكالا بسيطة من التواصل اللغوي فإن الإنسان يمتلك أعقد استعمال للغة و أكثره فاعلية. و من مظاهر تعقيد اللغة البشرية أن كل مجتمع يعبر بلغته الخاصة عن ثقافته. و تؤدي اللغة وظيفتين أساسيتين بالنسبة للثقافة ؛ فمن جهة أولى نجد أنها هي الوسيلة الرمزية الأكثر فعالية للتعبير عن مختلف العناصر الثقافية، ولذا يصعب تصنيفها داخل إحدى المكونات الثقافية التي رأينا ؛ و هي من جهة ثانية، أفضل وسيلة لنقل الثقافة من جيل إلى جيل أثناء عملية التنشئة الاجتماعية أو من مجموعة ثقافية إلى أخرى. فبدون اللغة لا يمكن نقل الثقافة و لا المحافظة عليها، بل إنه يصعب تصور وجودها أصلا.

إن كل مجموعة ثقافية تعبر عن تجاربها و أفكارها و تصوراتها بواسطة مصطلحات خاصة، لها دلالات ضمنية تصعب ترجمتها غالبا عند نقلها إلى لغة أخرى. و من هنا نرى أن معرفة ثقافة ما لا بد أن تبدأ بمعرفة لغتها. وهذه مهمة لا تغني فيها الترجمة باعتبار أن هذه الأخيرة لا تسمح إلا باطلاع سطحي غير كاف بالنسبة للبحث العلمي الهادف.

و إذا حاولنا تلخيص تصورنا عن الثقافة في رسم بياني يوضح مختلف المكونات الثقافية وعلاقاتها فيما بينها، فيمكن أن نقترح الشكل 1 (ص 8). و قد فضلنا أن يكون على شكل دوائر ذات مركز واحد بدلا من الشكل الهرمي لإبراز مركزية القطاع 1 الذي يدور حوله القطاعان 2 و 3، مع تجنب وضع علاقة سببية وحيدة الاتجاه بين مختلف القطاعات. إذ أننا حاولنا -من خلال الشكل المقترح- إبراز وجود إشعاع أو انتشار انطلاقا من المركز أساسا في اتجاه القطاعات الخارجية، مع احتمال صدور رد فعل أيضا من القطاعات الخارجية نحو المركز.

و يمثل القطاعان 1 و 2 المكونات التصورية في الثقافة، على أساس أن تصور الإنسان يحتل مركز هذه التصورات تحيط به منظومات الأفكار المنبثقة عنه. ويشير الخط المتقطع الفاصل بين الاثنين إلى أن الحدود بينهما أقل وضوحا من تلك التي تفصل بين القطاعين 2 و 3. أما الخطوط المتقطعة الفاصلة بين المكونات الملاحظة داخل القطاع 3 فتدل على طابعها الاصطناعي.

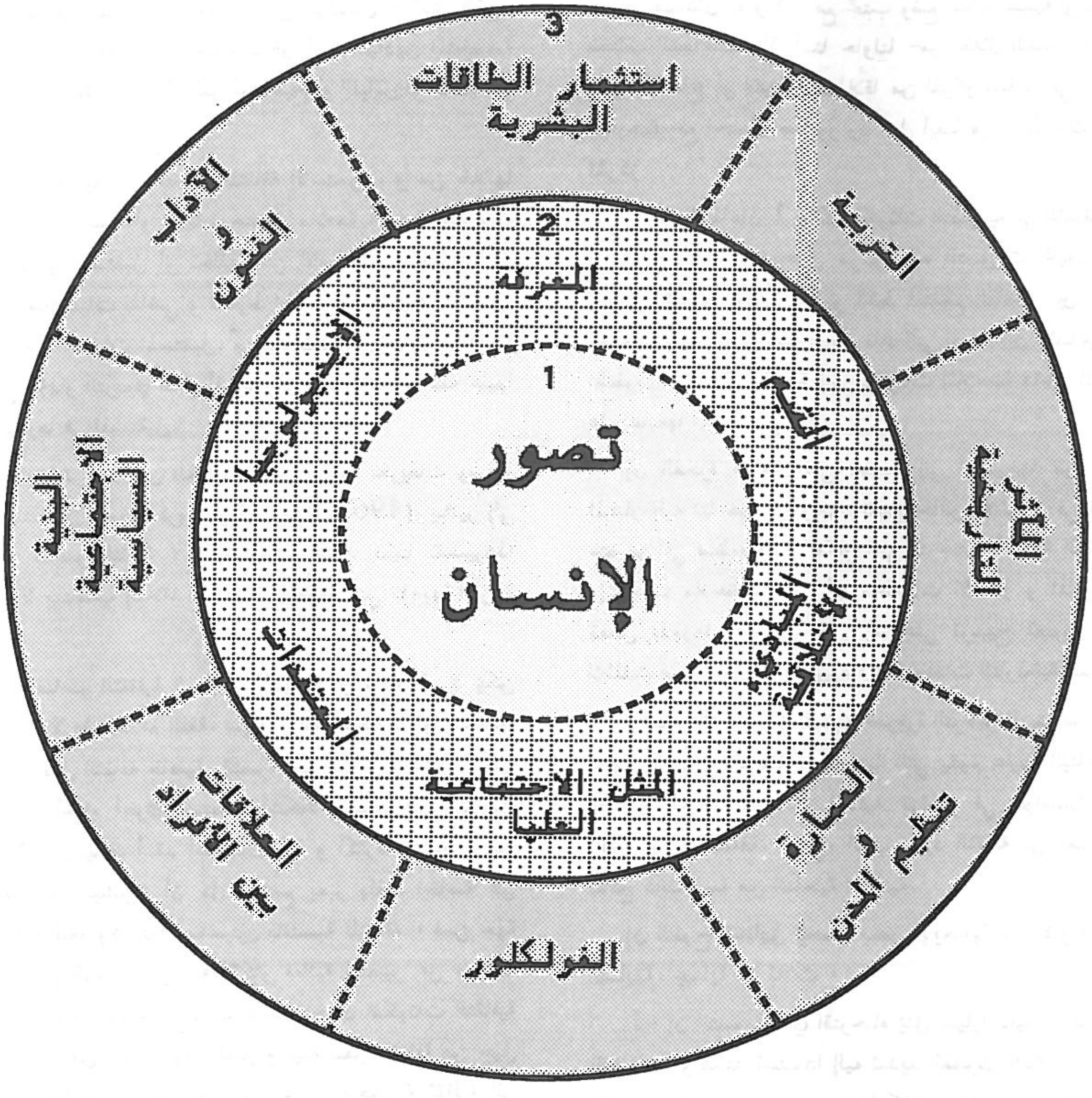
إن الفكرة العامة التي نهدف إلى توضيحها من خلال الشكل المشار إليه تتلخص في وجود تصور خاص للإنسان في قلب كل ثقافة متضمن في منظومات الأفكار التي تترجمها أنشطة الناس إلى سلوك وإنتاجات ملاحظة. كما أن منظومات الأفكار و المكونات الملاحظة تعمل بدورها بتأثير رجعي إما على ترسيخ تصور الإنسان الذي انطلقت منه و إما على تغييره في المنعطفات التاريخية للمجتمع.

و بناء على هذا فإننا نرى ضرورة التركيز في دراسة أي ثقافة على تصور الإنسان، باعتباره الأرضية التي يقوم عليها البناء الثقافي كله. إلا أن أغلب الأبحاث الحالية ترتكز في دراستها على المظاهر الفولكلورية للثقافة، الشيء الذي يجرد الثقافة من معناها و لا يعطي نتائج ذات قيمة من الناحية المعرفية.

إن الطرح السابق يحمل بعض الإيجابيات بالمقارنة مع التعريفات السابقة، نجملها في ثلاث :

1- إن التصور الذي اقترحناه يمثل معيارا دقيقا و فعالا للتمييز بين الثقافات. و يمكننا استنادا إليه تبديد الغموض الذي ما زال يحيط بهذا الموضوع إلى الآن. إذ يصبح بإمكاننا مثلا حسم الخلاف حول تحديد المراد ب«عبر الثقافي» و «عبر القومي»، على أساس أن يدل الفرق عبر الثقافي على الاختلاف في تصور الإنسان و منظومات الأفكار المنبثقة عنه، في حين يدل الفرق عبر القومي على الاختلاف في جنسية المفحوصين المنتمين إلى نفس الثقافة.

و من الممكن أيضا وضع خارطة ثقافية للعالم اعتمادا على المقترحات التي قدمناها، بحيث تحدد المناطق الثقافية بناء على الفروق الموجودة في تصور الإنسان السائد في كل بقعة من بقاع المعمورة. وواضح أن مثل هذا التقسيم سيسهل مهمة الباحثين عبر الثقافيين في التعرف على المناطق التي يمكن لهم أن يجروا فيها دراسات مقارنة،



شكل 1 : خطاطة توضيحية لتصورنا عن الثقافة

اعتمادا على وجود فروق جوهرية بينها يمكن أن تغني المعرفة الإنسانية.

2- إن تصورنا للثقافة يضفي عليها بنية منطقية متماسكة و يربط مكوناتها بشكل عضوي وثيق، على خلاف التعريفات السابقة التي كانت تسرد مجموعة من العناصر الثقافية دون توضيح علاقاتها فيما بينها والأهمية النسبية لكل عنصر منها. و لذا فإن الباحث المهتم بدراسة الظواهر النفسية-الثقافية، الذي يتبنى هذا التصور، يسهل عليه أن يحدد موقع ظاهرته و أهميتها داخل العناصر الثقافية و بالتالي يمكنه تفسير نتائجه بصورة أكثر موضوعية و عمقا.

3- و يكتسي النسق الثقافي الذي اقترحناه أهمية أكثر في إطار البحث عبر الثقافي. فبالإضافة إلى أنه يطرح أرضية لتفاهم أكبر بين الباحثين المعنيين، فإنه يسمح بتقييم أكثر موضوعية للثقافات غير الغربية التي جردت من كل قيمة إيجابية في الدراسات عبر الثقافية بسبب تبني الباحثين لمناظير متحيزة. فقد تم حتى الآن طرح تصورات للثقافة تؤكد باستمرار على أولوية المتغيرات التكنولوجية -التي يتفوق فيها الغرب-، وتهمش المتغيرات الأخرى إن لم ترفضها تماما، بينما نجد أن النسق الحالي يضع مركز الثقل في الثقافة وسط متغيرات إنسانية وبذلك يعطي الباحثين غير الغربيين فرصة للتعبير عن ثقافتهم دون إحساس بعقدة النقص.

2- صعوبات تطبيق التعريف السابق على واقع المجتمعات العربية الإسلامية المعاصرة.

نود الإشارة هنا إلى وجود عدد من الصعوبات التي تعترض الباحث في الثقافة الإسلامية بشكل عام، منها صعوبات ذات طابع إبستمولوجي تتلخص في مدى استجابة الثقافة الإسلامية لمعايير «العلمية»، إضافة إلى صعوبات خاصة بتطبيق تعريفنا على الواقع الحالي للمجتمعات العربية الإسلامية.

و نحن نتوقع أن تُطرح مشكلة العلمية هذه بصورة خاصة لدى القارىء الأجنبي عن ثقافتنا، و قد تُطرح بالنسبة لمن يتبنى المعايير العلمية الغربية من أبناء منطقتنا أيضا، ذلك أن الثقافة الإسلامية تشتمل على عدد من المعتقدات الغيبية التي يستبعد التحقق منها تجريبيا، بل وإن منها ما تقدم المعارف الحديثة بشأنه افتراضات أو نظريات مخالفة مثل وجود خالق للكون و أصل الإنسان و طبيعته، وكذلك الفروق بين الجنسين ...إلخ. غير أننا نعتقد بهذا الصدد أن مهمة الباحث ليست هي القيام بقراءة نقدية للثقافة الإسلامية من أجل عرض مكوناتها المتطابقة مع نتائج الأبحاث المعاصرة فقط و استبعاد المكونات المتعارضة مع تلك النتائج. بل إن مهمته تنحصر في عرض الثقافة موضوع دراسته بأصدق صورة و أكثرها أمانة، دون اعتبار لمدى مطابقتها لنتائج العلوم الحديثة أو لمعايير «العلمية» المتداولة.

كما نود الإشارة في هذا السياق أيضا إلى قلة الكتابات الجادة في الموضوع. و لعل واحدة من أبرز المحاولات الجادة التي عالجت «مشكلة الثقافة» -حسب علمنا- الكتاب الذي نشره مالك بن نبي (بدون تاريخ) تحت هذا العنوان. وقد أشار فيه (ص 28-29) إلى أن استعمال مصطلح الثقافة كمقابل للفظ اللاتيني الأصل culture حديث نسبيا في القاموس العربي، و لم تتحدد دلالته بشكل كاف حتى الآن في الاستعمال العربي. و لذلك، فحين يستخدم الكتاب العرب مصطلح الثقافة يجدون أنفسهم مضطرين إلى وضع اللفظ اللاتيني بجواره لإحالة القارىء الفضولي، الذي يبحث عن الدقة في المفاهيم المستعملة، إلى الأصل الأوربي للمصطلح. وفي هذا تلميح أيضا إلى عدم جدوى البحث عن تعريف لمفهوم الثقافة في القواميس و الأدبيات العربية. لكننا حين نعلم مدى الغموض الذي يحيط بهذا المصطلح في اللغات الأوربية نفسها، يمكن أن نتصور مدى الحيرة التي سيجد القارىء العربي نفسه فيها و هو يطارد دلالات مفهوم «الثقافة» من لغة إلى أخرى.

و لذا فإن تعريفنا للثقافة -كما طرحناه في بداية هذا العرض- يحاول تجاوز هذه الصعوبات، نظريا على الأقل. غير أن تطبيقه ميدانيا يواجه صعوبة تأتي في نظرنا من تعدد مظاهر الثقافة التي لا يستطيع باحث بمفرده -بالنظر إلى حدود التخصصات- تغطيتها كاملة. ولذلك فإن تطبيقه في دراسة الثقافة العربية الإسلامية يقتضي إنجاز أبحاث متعددة الاختصاصات، حتى يتسنى عرضها بصورة شاملة و متكاملة.

بالإضافة إلى ما سبق، هناك صعوبة أخرى ذات طبيعة منهجية، نبه عليها مالك بن نبي في كتابه السابق (ص 50)، و تتمثل في غياب غالبية عناصر الثقافة الإسلامية من واقع المجتمعات المسماة حاليا بالعربية الإسلامية. فدراسة الثقافة الغربية، مثلا، تعني الوصف الموضوعي الأمين لواقع مشخص هو حال المجتمعات الغربية حاليا، وذلك تبعا لتصور نظري معين للثقافة. و لا يمنع هذا وجود اختلاف في وجهات النظر و استمرار النقاش بين الباحثين حول مدى صلاحية هذا التعريف أو ذاك لوصف الثقافة، و كذلك حول أكثر الطرق ملاءمة لجمع المعلومات و تصنيفها ...إلخ ؛ لكن أحدا منهم لا يعترض على أن المقصود بالثقافة الغربية هو الواقع الملاحظ في المجتمعات المعروفة باسم البلدان الغربية. في مقابل هذا، نجد أن الثقافة الإسلامية -كنسق متكامل شامل لمختلف مظاهر النشاط الإنساني- غائبة عن واقع المجتمعات «الإسلامية» المعاصرة، و لا تقدم هذه الأخيرة منها إلا أجزاء متفرقة يصعب أحيانا التعرف عليها وسط الفوضى الثقافية التي تعيشها حاليا. و يقدر مالك بن نبي (1959 ص 34) أن الثقافة الإسلامية، كواقع مشخص حاضر في كافة نواحي حياة المسلمين، قد تلاشت منذ نهاية دولة الموحدين سنة 1369 م، أي منذ أكثر من ستة قرون.

إن العالم الإسلامي اليوم، كما يراه مالك بن نبي (ن.م.س ص 83)، خليط من بقايا حقبة ما بعد الموحدين و من عناصر ثقافية وفدت على المنطقة حديثا من أصول متنوعة، بعضها آت من حركات الإصلاح و البعض الآخر مصدره تيارات التحديث. و هذا الخليط من عناصر ثقافية تنتمي إلى حقب تاريخية مختلفة و ثقافات متباينة لا

يوجد بينها انسجام أو تجانس منطقي طبيعي، كانت نتيجته عالما رأسه في القرن العشرين و أرجله في سنة 1369، يحمل كثيرا من مميزات القرون الوسطى.

و رغم أننا نتفق مبدئيا مع وجهة نظر مالك بن نبي هذه، إلا أننا نعتقد أن الأفكار العامة السابقة تحتاج إلى مزيد تفصيل. ذلك أن اعتناق شعوب البلدان المعروفة حاليا بالعربية الإسلامية للدين الإسلامي قد أمدها بمنظومة ثقافية متكاملة و مرنة إلى حد كبير، لدرجة أنها نجحت في التعايش مع عدد من العادات و الأعراف المرتبطة بالثقافات السابقة. و من المفيد الإشارة إلى أن مرونة الدين الإسلامي التي يسرت هذا التعايش تكمن في طريقة معالجة الإسلام للمشاكل الإنسانية : إذ أن لديه أسلوبين مختلفين لمواجهة نوعين متباينين أيضا من المشكلات التي يطرحها واقع المجتمعات التي تعتنق هذا الدين.

فهناك من ناحية أولى المشكلات الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان و المكان، و تقابلها المكونات التصورية في تعريفنا للثقافة، من مثل الأسئلة الوجودية المتعلقة بوجود الله و منشإ الكون و الإنسان وعلاقة هذا الأخير بغيره من الموجودات : الله، الإنسان، الكون، الحياة، والآخرة. و قد عالج الإسلام هذا النوع من المشكلات بشكل تفصيلي و نهائي و عمل على إلغاء التصورات المخالفة. و يمثل هذا الجانب التصوري القاسم المشترك بين كل المجتمعات الإسلامية كيفما كانت لغاتها و أعراقها، و إليه نشير حين نستعمل لفظ «الثقافة الإسلامية».

و هناك من ناحية أخرى مشكلات مرتبطة بتوافق الإنسان مع الوسط المادي لبيئته، وهذه تختلف باختلاف الزمان و المكان، و من الأمثلة عليها طرق استغلال الثروات الطبيعية و عمارة المكان و أساليب التعليم و التربية. و قد أعطى الإسلام المبادىء و التوجيهات العامة لمعالجة مثل هذه المشكلات دون أن يفرض على المسلمين حلولا جاهزة و مفصلة، بل على العكس ترك الإسلام لمعتنقيه الباب مفتوحا لتطبيق الأساليب التي كانت متبعة من قبل إذا كانت لا تتعارض مع المبادىء الإسلامية و أفسح لهم المجال للابتكار و إبداع ما يرونه صالحا لتوافق أحسن في إطار التوجيهات العامة للإسلام. و لذا نجد أن المجتمعات الإسلامية قد احتفظت بكثير من التقاليد المحلية السابقة على الإسلام، و بالأخص ما يتعلق بخصوصياتها الفولكلورية (مثل اللباس و الطعام ...) و المعمارية و اللغوية، التي تعتبر عامل غنى و ثراء لدى الشعوب الإسلامية.

و نذكر بهذا الصدد أن المنطقة العربية الإسلامية كانت مأهولة قبل الفتح الإسلامي من طرف شعوب و أعراق متعددة : البربر، و الأقباط، و الأكراد، و العرب، و الإسرائيليون ...إلخ، الذين كان من بينهم نصارى، و يهود، و وثنيون، و مجوس ...إلخ ؛ و كانت لكل منهم ثقافة خاصة تختلف عن ثقافة الآخر اختلافا كبيرا. و قد انعكس ذلك في اختلاف تمثل الإسلام فيما بينها، وكذلك في الخصوصيات المحلية التي تميز بين الشعوب المختلفة التي تعمر المنطقة حاليا. و إلى جانب الرواسب الثقافية السابقة على الإسلام و مخلفات الثقافة الإسلامية، توجد البصمات الحديثة للثقافة الغربية التي أثرت بوضوح في التركيبة الثقافية للمنطقة، الشيء الذي يعطي لثقافة البلدان العربية الإسلامية مظهرها كتركيبة لأجزاء متفرقة و متنافرة، مما لاحظه بعض الباحثين الغربيين (مثل كاميليري 1989 ص 23).

و إذا صحت رؤيتنا هذه للواقع، فستكون كتابة عرض حول الثقافة العربية الإسلامية مهمة صعبة بلا شك، بسبب عدم وجود رابط منطقي أو خيط ناظم بين مختلف المكونات الثقافية لواقع المجتمعات المعنية بالدراسة. بل إنه سيكون من الأفيد دراسة الوضع الحالي كنموذج جيد «للأزمة الثقافية». و نعني بهذا المصطلح الأخير حالة المجتمعات التي تفقد التجانس و الانسجام بين مكونات ثقافتها بحيث تصبح علاقات تلك المكونات فيما بينها مبهمة أو، في الحالات القصوى للأزمات الثقافية، متناقضة. و حسب رأينا فإن البلدان العربية الإسلامية تعيش حالة أزمة ثقافية مستفحلة، ذلك أننا حين نفحص تفاصيل واقعها الثقافي نرى أنه يتركب من مكونات ثقافية متعارضة يستحيل تقريبا جمعها على أرضية واحدة. و يمكننا تشبيه ثقافة المجتمعات العربية الإسلامية بلوحة غريبة من الفسيفساء مؤلفة من خليط من القطع المتجاورة التي لا تناسق بين ألوانها و لا بين أشكالها. و لهذا لا فائدة في نظرنا من محاولة البحث عن خيط ناظم يجمع بين العناصر الثقافية المتواجدة في واقع المجتمعات العربية الإسلامية الآن تبعا للتصور الذي اقترحناه في بداية هذا العرض.

إن نجاح مهمة الباحثين المحليين في تأصيل أبحاثهم، يتوقف على إنجاز دراسات معمقة من طرف أخصائيين محليين في علم الاجتماع والتاريخ و العراقة و الإناسة، تفضي إلى فرز الأنساق الثقافية المختلطة في واقع المجتمعات العربية الإسلامية، و تبين مواقع التقاطع بين الثقافة الإسلامية و الثقافات الأخرى قديمة و حديثة. غير أنه في انتظار إنجاز تلك الأبحاث التي لا غنى عنها للقيام بمهمة التأصيل، لا بد من البدء في العمل الجماعي المطلوب ولو بشكل فردي، انطلاقا من أن الدين الإسلامي، برغم الخليط الثقافي المشار إليه أعلاه، يبقى العنصر البارز في ثقافة بلدان المنطقة بحيث لا يمكن تجاوزه مطلقا في دراسة الوضع الثقافي فيها. إذ أنه مهما كانت المسافة بين التنظيم الحالي للمجتمعات العربية الإسلامية و بين النموذج الحضاري الذي يدعو إليه الدين الإسلامي، فإنه لا مناص من الانطلاق من الدين الإسلامي كإطار لتحليل الوضع الثقافي الحالي، و إلا سنضطر إلى تطبيق إطار نظري خارجي من الأطر التي ثبت فشلها حتى الآن في فهم الظواهر الثقافية والسلوكية لشعوب المنطقة.

المراجع

مشكلة الثقافة : مالك بن نبي. بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ.

وجهة العالم الإسلامي : مالك بن نبي. القاهرة، دار الفكر، 1959.

ALTHUSSER L. : Philosophie et philosophie spontanée des savants. Paris, Maspero, 1974.

BRIL B. & LEHALLE H. : Le développement psychologique est-il universel? Approches interculturelles. Paris, PUF, 1988.

CAMILLERI C. : La gestation de l'identité en situation d'hétérogénéité culturelle. In Retschitzky & al. : La recherche interculturelle. Paris, L'Harmattan, 1989, pp. 13-25.

FREUD S. : L'avenir d'une illusion. Paris, PUF, 1971.

GUSDORF G. : Les sciences de l'homme sont des sciences humaines. Paris, Les belles lettres, 1967.

KROEBER A. L. & KLUCKHOHN C. : Culture. A critical review of concepts and definitions. New York,o Vintage, 1963 (1e edition 1952).

TRIANDIS H. C. : Introduction to handbook of cross-cultural psychology. In Triandis H. & Lambert W. : Handbook of cross-cultural psychology. (Vol. 1). Boston, Allyn and Bacon, 1980-1981. pp. 1-14

التغيير الثقافي
أهدافه وشروطه

ذ. المفضل فلواتي

العمل الثقافي في الاسلام : هو التفكير والتخطيط لإيصال الفكرة الإسلامية لمجموع الأمة، وهو التحرك العملي الراشد بمختلف الوسائل والأساليب لتحقيق الأهداف الثقافية المرسومة وفق حاجات الأمة، ومتطلبات الظرف والمحيط.

ووقوع الأمة فريسة بين أيدي مختلف المناوشات الفكرية والثقافية غير البريئة في توجهاتها ومقاصدها يفرض على العاملين بإخلاص لإنهاضها من كبوتها جهوداً مضاعفة لمزاحمة المشاريع الثقافية التدجينية والتجهيلية قبل فوات الأوان لأن الجانب الثقافي داخل المنظور الإسلامي أكثر الجوانب اتساعا وشمولية ومسؤولية، لاتساع مجالات العمل أمامه : زمانا، ومكانا، وشكلا ومضمونا، وتنويع خطاب، وتجديد وسيلة وأسلوب... إلى غير ذلك من العناصر الضرورية لتلوين الخطاب وإيصاله لمختلف قطاعات الأمة التي على أيديها تترسخ الفكرة، وتنتشر، وتعم، وتُحْتَضَنَ بالسواعد القوية، والعزيمة الصادقة، والقوة الهادرة.

1) أهداف العمل الثقافي :

وأهم أهداف العمل الثقافي في هاته المرحلة هي :

1- المحافظة على الرصيد الإيماني المخزون لدى الشعوب الإسلامية، والذي به تبقى موصولة بربها، محافظة على ثوابت دينها، متشوقة لإعلاء كلمة الله تعالى، وعدالة شريعته.

2- تصحيح الكثير من المفاهيم المغلوطة عن الإسلام وبالأخص لدى المثقفين ثقافة أجنبية، أو الجهلاء بالإسلام من شباب المدارس والجامعات الذين جَهِّلوا عن عمد وسبق إصرار فلم يقرأوا الا نُتَفاً مبتورة مشوهة تجعل تصورهم قاتما وتدينهم مغشوشا، نتيجة الفراغ النفسي الذي أحدثه غياب العلم الإسلامي الصحيح في المدارس والجامعات والكليات، وفي المساجد الصامتة أو الناطقة باسم الإسلام الموظف للتصديق على سياسة الظلم، والتجهيل، والتلهية، والتصنيم للأهواء

3- تعميق روح الفهم لدى الشعب المسلم لمقاصد إسلامه ومقاصد الحضارة المادية، حتى يتكون لديه ميزان فكري به يستطيع التمييز بين ما لا بأس باستيراده وتعلمه، لأنه لا خطر منه على الدين، وبين ما لا يجوز استيراده لما يحمله في طياته من الغزو الثقافي الماسخ للشخصية الإسلامية، حتى لا تبقى شعوبنا دائما حقولا لتجارب المخططات المصنوعة لنا في غيبتنا.

4- إزالة الفجوة القائمة في الذهن بين الدين والدنيا، وكأن الفصل قائم بينهما فعلا، مع أن الإسلام لا يعرف هذا الفصل الذي تسرب إلينا عبر تيار، علماني متغرِّب، على حين نجد الإسلام يعتبر دور الإنسان في الحياة منحصراً في عبادة الله تعالى بتوحيد التوجه اليه، وقصد مرضاته في طاعته وتنفيذ ما شرعه من عبادات ومعاملات في كل الشؤون والمجالات، لافرق في ذلك بين شؤون الحكم والسياسة، وبين شؤون التجارة والإقتصاد والمال،... فاتباع أمر الله تعالى في ذلك وغيره عبادة، بل من صميم العبادة التي نمارسها في الدنيا لنجازى عليها في الآخرة. والذين يفصلون في ذلك بين الدين والدنيا انما يقصدون خداع الشعوب ليَحْكموا قبضتهم عليها من خلال التشاريع القانونية الخاضعة للأهواء البشرية.

5- التوعية بأهمية الاجتهاد الذي كان سبب إثراء الفقه الإسلامي بالأحكام المغطية لكل القضايا التي جَدّت، ولا تخليص للأمة من تبعياتها القانونية والإدارية والاقتصادية والتعليمية... إلا بإيجاد مختصين وخبراء يصنعون الأبدال في مختلف النظم، ويُقنعون بجدواها وتفوقها هدفًا ووسيلةً وعوائدَ نفسيةً وإيمانيةً واجتماعيةً وماديةً. وخصوصا في ميادين الفنون الترويحية والجمالية والمعمارية، فلا ينبغي أن يُنظر للإسلام على أنه سلسلة من الأوامر والواجبات، والنواهي والمحرمات، ليس بينها مندوب ولا مباح ولا مكروه كراهة تنزيهية، ولا منطقة عفو، عفا عنها الشارع رَحْمَة بالإنسان الضعيف، وتشجيعا له على مواصلة السير في طاعة الله تعالى بدون حرمان مما أتاحه العصر من نِعَم التواصل والترويح التي ينبغي أن تُوجّه في أهدافها ووسائلها ومواضيعها لتكون وسيلة للسمو بالإنسان نحو الكمال ففي أخلاقنا وتاريخنا مادة دسمة تحتاج الى فنية الإخراج المناسب لروح العصر لتؤدي دورها في تشكيل عقلية اسلامية بعيدة عن الجمود والتعصب الضّارّيْن بمرونة الإسلام وصلاحيته لمخاطبة كُلّ عصر وكل انسان، فمَنْ منّا لا يَحسّ بلذة الجمال وسحره في الوردة، والتغريدة، والتّرتيلة، والمناجاة، والكلمة البليغة، والأنشودة الرائعة، والكلمة الطيبة، والموعظة الحسنة، والعفو، والصفح، والصبر، والشكر، وكظم الغيظ، والإكرام... الى غير ذلك مما يحتاج إلى إبرازه إبرازاً مؤثراً يكون في مستوى الدعوة بالخَلْق المجَسّم، والتحرك المصون عن العبث والإنحراف.

6- شحذ الفعالية الروحية للمجتمع حتى يصبح ذاهمة حضارية، وتوجه اصلاحي، فيتواصى بالحق والصبر، ويشكر الله بالبذل والعطاء المادي والفكري، ويخطط ويهتم، ويقدم الأوليات، ويتفادى الخوض فيما يشعل الحرائق الداخلية التي تهلك الحرث والنسل، ويوازن بين القدرة الذاتية وحجم الآمال.

7- إيجاد وعي داخل الأمة يحملها على الاقتناع والعمل من أجل توحيد كلمة المسلمين وعدم التحاور بالسلاح داخل المجتمعات الإسلامية، مهما كانت الظروف تطبيقا لقول الرسول صلى الله عليه وسلم «كُلُّ المُسْلِمِ عَلَى المُسْلِمِ حَرَامٌ : دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ» رواه الإمام مسلم وغيره.

فكيف يتحد غيرنا على القيم المادية، والأسواق التجارية والإستغلالية، ولا نتحد نحن على الدين واللغة والتاريخ والمصير ووحدة المشاعر، زيادة على ما للأمة من ثروات مادية متكاملة.

8- استنهاض الأمة بقادتها وشعوبها وزعمائها وأحزابها للتحرك من أجل إثبات ذاتها وزحزحة الظلم العالمي عن شعوبها، لتسترجع شخصيتها المعنوية، وتستأنف رسالتها الكبرى في ظل المدد الرباني بدون أدنى شعور بعقد الخوف أو مركبات النقص والدونية.

9- التوعية بأهمية التعاون مع الاحرار الوطنيين والعالميين لتحقيق الكرامة الإنسانية المهدرة في الأوطان الإسلامية، وأعلى ضمانات الكرامة : إطلاق الحريات العامة، فإن ذلك وحده كفيل بتعرية كل أطاريح وشعارات الأنظمة الديكتاتورية والإنتفاعية، ففي جو الحريات تبنى القيم الشرعية والسياسية، والثقافية، والتربوية، السليمة.

10- التوعية بالمتغيرات الدولية، والتعامل معها بصورة علمية متجددة، وبالأخص الظاهرة الاستعمارية، فمن الخطإ التعامل مع الاستعمار الذي غير أساليبه بالعقلية التي واجهته في أشكاله القديمة فالتصدي للاستعمار الجديد يقتضي ثقافة جديدة، وعقلية متجددة تعرف كيف تتحداه، وكيف تتعايش مع بيادقه، وكيف تحاصره وتحاصرهم من منطلقات الشرعية الدولية الجديدة، زبور الأقوى، ومرجعية المهزوم نفسيا وحضاريا، لتنتقل إلى المحاصرة بالحق القوي بمبادئه العادلة. وأسسه الربانية.

11- التوعية بأهمية السياسة المنطلقة من مبادئ الشورى والعدل والإخاء والمساواة، فمن الصعب على أمة أن تستسيغ هوان الاستبداد، وهي التي أطلقت الشرارة الأولى لأصول الشورى الملزمة، وقواعد الديموقراطية في العالم كله.

12- إحياء ثقافة الجهاد : جهاد النفس، وجهاد الأمر بالمعروف في المحيط الملتصق بالإنسان داخل دوائر تحركاته الطبيعية الضرورية، وجهاد المواقف في القضايا الأساسية، وجهاد التضامن والتساند، وجهاد الفكر والعلم والإعلام والتعليم، وجهاد التربية على أخلاق الإسلام، وجهاد المال للزحف على البطالة «المدبلمة والمدكترة» بألوية التكافل المادي والمعنوي، وسيوف التشغيل المناسب والهادف لقتل الفقر، وجهاد المنكر بسلاح العلم والقدوة والرحمة واللين وخفض الجناح للجمهور الغافل، وقرع أسماع الضال عن علم واصرار بصيحات الإنذار لتمزيق حجب الكبر والعناد بدون تحامل

2) بعض الشروط الضرورية لانجاح التغيير الثقافي

التغيير الثقافي ليس عملية سهلة يمكن تحقيقها في زمن يسير، وبتخطيط بسيط، كما تتحقق الصفقات التجارية، والمشاريع العمرانية، ولكنه عملية صعبة ومعقدة لاتصالها بقيادة الإنسان من داخل الذات المقتنعة، ولذلك يحتاج التغيير إلى شروط ذاتية وموضوعية نذكر طرفا منها بدون تحديد أو تمييز :

1- الإحساس بالحاجة للتغيير : هذا أول الشروط لأنه بدون شعور بالحاجة للتغيير تكون طرق التغيير مسدودة المسالك، والإحساس بالحاجة للتغيير يتولد عن توالي الأزمات والإصابات الإحباطية التي تدعو إلى التساؤل عن أسباب التخلف والجمود، وأسباب المشاكل الاجتماعية، والسياسية... وأسباب برود الهمة، وأسباب التناكر بين القاعدة والقمة، وأسباب فقدان الثقة... إلى غير ذلك من التساؤلات الدافعة للبحث عن العلاج، أو على الأقل تقبل الدعوة للعلاج وتلقيها بالقبول، وتبني أفكارها وخططها ومشاريعها.

2- معرفة الواقع والمحيط : أي امتلاك الرؤيا الصحيحة للواقع والمحيط المحلي والعالمي، بما يموج فيه من أفكار ونظريات وتصارعات، ومعرفة المقبول من ذلك والمرفوض، وأسباب القبول والرفض، والمقبول من تلك الأفكار والمشاريع ما مدى صموده أمام المتغيرات المرتقبة على صعيد التحولات التي تجدّ بين سنة وأخرى بل بين ساعة وأخرى.... كل ذلك ضروري للتخطيط للمشروعات الثقافية الناجحة والملائمة للسنن التغييرية، خصوصا على المدى البعيد، الذي يخترق حجب المستقبل بالبصيرة الإيمانية.

3- معرفة المعوّقات الذاتية : بالنسبة للفرد والمجتمع الذي يراد إحداث الفعل التغييري فيه، وهَلْ ترجع إلى سوء الإرسال أم إلى سوء الاستقبال، وكيف ينبغي اختيار الموجة الصالحة للإرسال عليها، والكفيلة بتجاوز العقبات أو تسهيلها على الأقل.

4- معرفة نقطة البدء ونقطة الختام : سواء في التخطيط، أو التنظيم، أو العمل، أو الخطاب، أو الوسائل والآليات، أو الانتاج والتصنيع والتسويق للنماذج القادرة على التأثير بشكل سليم، حتى يتم تجنيد كل الطاقات، وتوفير الحلول المناسبة، واشباع الحاجات، وملء الفراغ بالمفيد والأصيل قبل فوات الفرصة والتواء الحبل على العنق.

5- معرفة المرتكزات الأساسية : سواء في مرجعيات الأمة الإسلامية، أو ثوابت مبادئها وقيمها الضابطة لكل توجه أو سلوك أو تشريع، لأن هذه المرتكزات تكوّن الجامع المتفق عليه بدون اعتراض من هنا أو هناك، كما تعطي قوة لتنمية الدافع الذاتي للتغيير، وتحويل الاقتناع بمشروعيته الى عمل مجسد، وسلوك يُرَى، ومؤسسات تُبْنَى، ومشاكل تُحَلّ.

6- استلهام منهج الرسول صلى الله عليه وسلم في سيرته العملية ما أمكن : وذلك لأن التغيير النبوي أحسن نموذج يُحتذى ويستلهم، لأنه غير مسبوق ولا ملحوق لا في عمق التغيير الذي أحدثه ولا في السرعة التي تحقق بها، ولا في الشمولية التي تم بها، ولا التبعات والتكاليف التي استوجبها.

7- التدرج في التغيير : سواء في أخذ الناس بأحكام الإسلام، أو في الإقناع بجدوى القيم والمبادئ الإسلامية على الصعيدين الدنيوي أو الأخروي، والمادي والمعنوي.

8- المعالجة الشاملة لكل مشاكل الناس : حتى لايضطروا إلى الترقيع، لأن الترقيع إن كان مقبولا في فترات الجفاف الفكري، وابتداء الصحوة، فاستمراره يدل على العجز والعقم، ويشكك في مصداقية المقولة المردَّدَة وهي : صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان

9- امتلاك القدرة على الإستيعاب : أي استيعاب الماضي بمناهجه وتجاربه الناجحة والفاشلة، وحسن قراءة الحاضر، لاستشراف المستقبل، فالتاريخ عبارة عن تجارب ميدانية تختصر الجهد والزمن، وتضيف أعماراً وعقولا إلى أعمارنا وعقولنا، سواء كان الماضي ماضينا، أو ماضي غيرنا، فهو رصيد يبعث الثقة في النفس أثناء التخطيط للمستقبل.

10- نزع روح التحزب والتعصب : لأن إدخال الذاتية والحزبية في الهدف أو الوسيلة يجعل المشروع الثقافي محاصَراً محكوما عليه بالفشل من أول مرة.

11- نزع القدسية عن الفهم البشري : لتفادي التطرف والمغالاة والدوران في فلك الأشخاص حيث يُعْطِي لَهُمْ عصمة لا أساس لها من الشرع والعقل بالنسبة لغير الأنبياء، سواء كان هؤلاء الأشخاص يعيشون بيننا أو كانوا من ماضينا الذي نعتز به. لأن الولاء للحق، للفكرة، والمبدإ، والحق، والعدل، هو العاصم من الزيغ والإنحراف، والتفرق والتمزق.

12- الإنطلاق من إحسان الظن بالناس : لأن الحرص على تعميم الخير للإنقاذ والإصلاح يفرض الظن بأن الناس في أصل فطرتهم مؤهلون جميعاً للخَيْرة، والمشكلة في امتلاك وسائل الإقناع وطول النفَس، وإحسان فتح أقفال القلوب، التي لم تُصَبْ بالخَتْم. وهذا يتطلب إتقان فنية ترويج التحبيب وتقريب الناس لربهم، وترغيبهم في طاعته ورحمته، دون السقوط في خطاب التبديع والتكفير المنفر، فذلك يفرق ولا يجمع.

13- إشاعة روح التخصص وتقسيم الأعمال وتوزيع الأدوار : فذلك يساعد على إعطاء كل صنف من الناس ما يناسبه ويستحقه، كما يساعد على تجاوز مرحلة التعميم في الحكم على الأشياء والأشخاص، فلكل قضية حكم خاص بها يناسب ملابساتها وظروفها، ولا تعميم إلا عند توفر شروط القياس المعلومة عند الأصوليين.

14- اعتبار الخلاف في غير الأصول والمبادئ والأهداف ظاهرة صحية بل ضرورية للتكامل والتعاون والتنوع، ولذلك ينبغي تشجيع روح المناصحة والمراجعة والنقد البناء المخلص والنزيه.

15- اعتبار القوانين والمساطر والوسائل مرجعيات اجتهادية قابلة للخطإ والصواب، وليست قيوداً ملزمة تمنع من الرجوع إلى الحق إذا ظهر في اجتهاد آخر، فالرجوع إلى الحق والصواب خير من التمادي في الخطإ بدون أن يكون لذلك أثر رجعي ينقض الغزل من أساسه، فقولة عمر الشهيرة «ذَلِكَ عَلَى مَا قَضَيْنَا وَهَذَا عَلَى مَا نَقْضِي» فاصلة في قابلية الإجتهاد للمراجعة متى ظهرت ضرورة ذلك.

هذه فقط بعض الشروط التي لا غنى للأمة عنها، والتي يضر شعوب الأمة الجهل بها، ولا يسع المثقفين تجاهلها وهم يخططون لنرفع من شأن المستويات الثقافية للأمة.

وبالله التوفيق.

انصهار العلم والثقافة مفتاح القرن الحادي والعشرين

للدكتور المهدي المنجرة
ترجمة : ذ. محمد بريش

ينبغي العدول عن ربط الحداثة بالتغريب، والإمساك عن عزل العلم عن الثقافة، والإحجام عن الاعتقاد بأن هنالك نموذجا فريدا للتنمية يكمن مفتاحه في تكنولوجية تدعي الحياد.

بل على العكس، من العاجل الاعتراف بأن العلم والثقافة جد مرتبطين، وأن استمرارية الحياة على الأرض تمر عبر القبول بالتنوع الثقافي، ذلك الشرط الضروري للحوار، واللازم ترسيخه كي تُجمع الإنسانية على برنامج للبقاء.

في هذا الفضاء، يدوّي الإنذار الموجه من الدكتور المهدي المنجرة، والمستند إلى أبحاث حديثة حول فلسفة العلوم، وإلى تجربة اليابان، الفريدة من نوعها بدون شك.. إنذار مصحوب بتحليل غير مجامل لتخلف مؤسساتنا وأساليب ضبطنا، ولا مغازل لأزمة قيمنا ونُظم تعليمنا، آخذا في الأخير شكل دفاع قوي في صالح تجديد للثقافة كمفتاح للبقاء.

يشترط البقاء تضامنا مكانيا -«**المشاركة**»- وتضامنا زمانيا -**الإبتسار**(1)- وأهم العقبات أمام تحقيق هذين الشرطين هي :

1- التفاوتات الاقتصادية الكبرى داخل الدول وفيما بينها، والظلم الاجتماعي الناتج عنها.

2- هيمنة نظام القيم الثقافية-الاجتماعية الغربية أو اليهودية-المسيحية منذ قرنين من الزمان.

3- البنيات العقلانية ومناهج التعليم غير الملائمة لمسايرة تسارع حركة التاريخ الحثيثة التي لم يشهد مثلها والتواتر السريع للتطور، والملزمين بصحوة كبيرة واتصال ثقافي أكثر توازنا.

والفرضية الأساسية في هذا المقال هي عدم ضمان البقاء دون «**تحالف جديد**» يذهب إلى حدود انصهار العلم والثقافة. فلقد تغذت الثورة الصناعية من خلال إبراز صورة لمجتمع يملك ثقافتين : الأولى علمية، والثانية غير علمية.

والمجتمع ما بعد الصناعي، المنتقل من حضارة مواد خام وإنتاج ورؤوس أموال، إلى حضارة معرفة وإعلام ولا مادية، سيلغي حتما هذا التقسيم.

إن انصهارا كهذا سيثير عديدا من القضايا، أذكر منها على الخصوص، مراجعة تلك القاعدة القديمة القائلة بـ«**عالمية**» و «**محايدة**» العلم. أتذكر هنا ردود الفعل الحية التي أثرتها منذ ربع قرن، في كل مرة كنت أضع فيها هذه «**العقيدة**» محل نقاش. كان لابد لي من الاعتراض عليها للوصول إلى تصفية تلك «**المعادلة**» التي ما قبلت بها قط، والمدعية أن «**الحداثة**» مرادفها «التغريب».

إن رفض هذا الادعاء هو ما قادني إلى تركيز بحوثي على المستقبلية، والتكنولوجيات المتقدمة، والتغيير الثقافي، ومثال اليابان.

- معادلة الحداثة/التغريب

ثم إني لم أفهم قط التفسيرات المفرطة في التبسيط، والمتغطرسة ثقافيا، والمختزلة للتقدم الاقتصادي والعلمي والتكنولوجي والثقافي لليابان في مجرد «تقليد» للغرب. وكنت دوماً أدين وما زلت هذا الشكل البدائي من الانتقاص.

ويسرني أن تغيرت الأحوال اليوم، حيث يحلل باضطراد تقدم اليابان بصيرورة داخلية ذات ارتباط مباشر مع قيم ثقافية مضبوطة. مع الإشارة إلى أنه ليست هناك ظاهرة أخرى معاصرة تستطيع مدّنا بمزيد من الإبانة عن العلاقة المتينة بين العلم والثقافة أكثر من النموذج التنموي الياباني، والذي يستحيل -كأي نموذج حقيقي للتنمية- تقليده بداهة.

وحتى نزداد إدراكا للعلاقة بين العلم والثقافة، يجدر بنا أن نقرأ الدراسة التي نشرها «**المعهد الياباني لتقدم البحث**» سنة 1988 تحت عنوان «تقرير حول البحث : **البرنامج الياباني للتسعينات**» (2) والتي تنص مقدمتها على تعدد الحضارات كأساس للمجتمع ما بعد الصناعي :

«من الآن فصاعدا، ينبغي النظر إلى العالم بشكل مغاير، وذلك بأن نضع جانبا ذلك الحكم العديم الاستدلال، والقاضي بوجود نظام عالمي منضّد (مفرع إلى طبقات) تحت ظل الإمبراطورية الأمريكية. إن النظام

العالمي الجديد، والذي يمكن نعته بعصر تنوع الحضارات، يرتكز على تعايش عديد من الحضارات. فإذا كان التغريب قد ساهم في تنمية العالم على الصعيد المادي، فإن حداثة اليابان تشهد على الفرق بين الحداثة والتغريب...

وحتى نقدّر العالم حق قدره، يلزمنا فحص البنية الداخلية للعالم المتعدد الأقطاب... فلعل العالم يبحث عن أشكال لتنمية حضارات تعددية في عالم متعدد الأقطاب، وحتى يكون اليابان في مستوى ذلك، فإن عليه توسيع الأبعاد المكانية والزمانية لمفهوم الفائدة أو المنفعة الشخصية».

تلخص الفقرة المذكورة العناصر الأساسية لإشكالية القرن الواحد والعشرين، إنها تجلي القطيعة الجيو - سياسية مع الماضي، مبرزة دور التنوع الثقافي في عالم تعددي يتطلب فيه البقاء تصفية كل أشكال الهيمنة. والنقطة الوحيدة التي أغفلتها الدراسة، هي طرح ومعالجة ذلك السؤال الدقيق حول «**إعادة التوزيع**». وهو إغفال خطير في حق بلد تجاوز حاصل رواجه سنة 1988 حاصل الولايات المتحدة.

ويعدُّ الرجوع إلى المصادر اليابانية خير سند ثقافي بالنسبة للقادم من العالم الثالث، والذي سبق له الدفاع عن نفس الأطروحات في وقت كان قليل من اليابانيين من يجرأ على الكلام بمثل ذلك الوضوح والثقة، ذلك أنه (أي الرجوع إلى المصادر اليابانية) يسهم في خلق إطار داخلي يتم فيه فحص العلاقة بين العلم والثقافة في فجر القرن الواحد والعشرين(3).

-التحالف الجديد، علم - ثقافة

لقد أضحى العلم والثقافة من الآن فصاعدا المحددين الأساسيين للنظام الدولي. ودون الرجوع إلى السياق الثقافي، الذي هو قبل كل شيء إنتاج ثانوي للقيم الثقافية، لا يمكننا بتاتا فهم العلم والتكنولوجية. لقد ولى زمن «العلم من أجل العلم» و «الفن من أجل الفن». والقرن الواحد والعشرون يفرض صيغة ثقافية واجتماعية أحسن تحديدا، لا تستطيع البقاء تحت وهم «**العالمية**» و «**الحياد**» للعلم والتكنولوجية. لذلك يتوجب إعادة تحديد هذين المصطلحين حسب المفهوم الواسع والعالمي حقا لمعنى «**العالمية**».

شرح «إيليا بريغوجين» (Ilya Prigogine) في كتابه «التحالف الجديد» (La Nouvelle Alliance) إحدى أطروحات المركزية، والمتجلية في «أن قضايا ثقافة يمكن أن تؤثر على تطور النظريات العلمية»، بل ذهب أبعد من ذلك فقال «أضحى من العاجل أن يَتعرَّف على العلم كجزء لا يتجزأ من الثقافة التي تطور بين أحضانها»(4).

وإن لبريغوجين لتواضعا وأمانة بنصه على القضية المتجلاة في «أن العلم سينفتح على العالمية عندما ينتهي من نكران اهتمامات المجتمع ويعدل عن اعتبار نفسه غريبا عنها، فيصبح بالتالي، قادرا على محاورة الناس من جميع الثقافات واحترام تساؤلاتهم».

ولن نجد توضيحا أحسن من هذا لإبراز تفاهة «عالمية» عصبية، وللنص على ضرورة الكشف عن عالمية للعلم، جديدة وعالمية، يستحيل الوصول إليها دون المرور بادىء ذي بدء عبر بوابة الثقافة والقيم الثقافية، فذاك هو الثمن الحقيقي للبقاء.

وليس «بريغوجين» وحده المدافع عن هذه الأطروحة بالغرب، فلقد كتب فيها «ميشيل سيريس» (Michel serres) حول ما سماه «المتعدد» ففي كتابه «التكوين»(5) يوجه «سيريس» النداء التالي: «**لتنسلخ تلك المعرفة العلمية من غطرستها، ولتتعرى من فستان عظمتها الكنسي المزين، ولتدع عدوانيتها الحربية، وادعاءها الحاقد في أنها دوما على صواب ولا تقول إلا صدقا! فلتنزل (من برج كبريائها)، مسالمة، نحو الاعتراف المشترك**».

وتفسيرنا الخاص لما ذهب إليه «سيريس»، هو أن على العلم عقد الصلح مع الثقافة والقيم الإنسانية، فالمشكلة أن الغطرسة لا تكمن في العلم، بل في النسيج الثقافي الذي يرعى ذلك العلم. وبالفعل، ترتبط مشكلة الغطرسة بإدراكات الزمان والمكان. فالنظرة إلى العالم ومستقبله تختلف حسب الزمن الثقافي الذي وضعنا أنفسنا فيه. وحينما نعتقد أن الحضارة الإنسانية يمكنها أن تقلص تاريخيا إلى قرنين من الزمان بالنسبة للفترة المعاصرة، ومن اثنين إلى خمسة آلاف سنة على الأكثر بالنسبة لمجموع تاريخها، فإن علينا أن نعيش مع الأسطورة المولدة للغطرسة عبر الانتقاص الثقافي.

ومشكلة الثقافة «الغربية» أن مدتها محدودة نسبيا، وأنها تحاول بوعي أو بدون وعي، أن تعوض هذا الحد بانتقاص قدر زمان ومكان الثقافات الأخرى، إنها مغترة بنفسها وبنجاحاتها المادية إلى درجة أنها لم تجد السبيل للتفكير أو للشعور بكيفية تفكير وشعور الآخرين. وتبادل بين «طاغور» (Tagor) (6) و «انشتاين» (Einstein) (7) خلال حوار جرى ببرلين بتاريخ 14 يوليوز (تموز) 1930 يبرز تلك القطيعة في الاتصال الثقافي:

طاغور: «إنه من الصعب تحليل الأثر الروحي للموسيقى الشرقية والغربية عندنا، إنني متأثر بعمق بالموسيقى الغربية. إني أراها خارقة، فبنيتها واسعة، ومحتواها عظيم، إن النداء الغنائي الأساسي لموسيقانا يؤثر علي بعمق أكثر. وللموسيقى الأوروبية خاصية ملحمية، إنها ترتكز على ثقافة واسعة ولها بنية قوطية (gothique)».

انشتاين: «إنها مسألة لا نستطيع نحن الأوروبيين الإجابة عنها بدقة. فنحن شديدو الألفة بموسيقانا. إننا متطلعون لمعرفة هل

موسيقانا اتفاق أم شعور إنساني أساسي؟ هل من الطبيعي الشعور بتوافق الانغام وتنافرها أم أنه اتفاق نقبل به؟ »(8).

فلا يمكن أن نتوقع تبادلا كهذا في القرن الحادي والعشرين. إن صراحة انشتاين تدل بوضوح على أن الباحث «الشرقي» يمكنه بذل المجهود لفهم التعابير الثقافية لـ «الغرب» بكيفية مقارنة وبمرجعية مفتوحة، لكن «الاوروبي» عاجز عن القيام بنفس المسعى لانه منكمش على ذاته ثقافيا، وقاصر عن كل فهم ثقافي مقابل. من هنا بزغ مشكل الاتصال الذي يهيمن على العالم المعاصر، عالم النهضة والعلم والحساسية الجمالية.

- احترام التعدد الثقافي

لن تهتم الأجيال المقبلة في العالم الثالث بالاتصال الثقافي ذي الاتجاه الواحد، فهي غير مصابة بمركبات النقص التي كانت في الأجيال السالفة، والتي كانت تظن أنها لن تستطيع أن تفرض نفسها ثقافيا إلا بالتمكن أولا من ثقافة «الآخرين». لقد تولد عن هذا المسعى أشكال مختلفة من الاستلاب الثقافي، والتي هي من أسباب التخلف الاقتصادي والعلمي في العالم الثالث. ولا يمكن للغرب أن يستمر في الاعتماد على التمتع «بشيك لا محدود» (Chèque en blanc) في ميدان الاتصال الثقافي دون مقابل يتطلب على الأقل، مهما صَغُرَ، انتقالا حقيقيا، ربما سنكون عندئذ في مستوى تقليص ما سماه .البروفيسور «ناكامورا» (Nakamura) **«السلبية الثقافية»**.

لهذا كان وصل العلم بالثقافة وانصهارهما شرطا للاتصال والبقاء. إنها ضرورة نسقية. خاصة وأن أزيد من 50٪ من اليد العاملة ذات التكوين العالي بمستوى الدكتوراه ستكون من هنا إلى آخر القرن من أصل غير غربي.

إنه اتجاه لا رجعة له، يعزى إلى الديموغرافية وإلى عوامل ابتدائية أخرى. بل في الولايات المتحدة، أكثر من نصف الوافدين على سوق العمل سنة 1988، والمتوفرين على تكوين في مستوى الدكتوراه أو أعلى من ذلك، لم يكونوا من أصل أمريكي. والخاصية الأساسية للقرن الواحد والعشرين هي زوال أوروبية العلم والثقافة، انطلاقا من الولايات المتحدة الأمريكية.

فمنذ أزيد من عشرين سنة، وبمناسبة افتتاح مؤتمر الأمم المتحدة حول تطبيق العلم والتكنولوجية في التنمية، أدلى «روني ماهو» (René Maheu)، المدير العام وقتئذ لمنظمة اليونسكو، بتصريح هو أشد تبريرا اليوم من ساعتئذ (9)، قال فيه: **«لا علمية للمعرفة إلا بالروح التي هي (أي المعرفة) من نتاجها، والتي وحدها تعطيها معنى لدى الانسان، ومغزى حين تطبيقها على الأشياء. فالعلم ليس شكلا من الصيغ والوصفات التي من تلقاء ذاتها، تمنح الانسان سلطات مجانية على المخلوقات... ومشكلة التقدم التكنولوجي للجهات التي مازالت تشكو من نقص في التنمية لا يمكن حلها جذريا باستيراد التقنيات الأجنبية أو الإدخال على عجل للعلوم التطبيقية الجاهزة بشكل من الأشكال. فلا يمكن للتقدم أن يتحقق بصورة جذرية إلا بالخلق والدعم، حسب سياق ينمو داخليا في قلب الحقيقة الإنسانية للمجتمعات المعنية من الوجهتين الثقافية والاجتماعية للعلم»**(10).

ويضيف «روني ماهو» قائلا:

«إن العلم في حد ذاته مجتمع، مجتمع يحتوي على شيء رائع: هو امتلاكه موهبة عالمية، وبذلك فهو يَعِدُ ويشكل إنسانية الغد. لكن لا يستطيع هذا المجتمع البزوغ والازدهار في أي سياق كان».

ليَسمح لنا بالرجوع إلى «ماهو» مرة أخرى: ففي مقدمته لـ «تاريخ التنمية العلمية والثقافية للإنسانية» المنشور من طرف اليونسكو تحت إشراف الأستاذ «ب. ب. كرنييرو» (P. B. Carneiro) من البرازيل، كتب «ماهو» في غشت 1962:

«كل فعل للثقافة والعلم، أيا كانت مادته أو وسائله أو دوافعه، أو حججه، أو ظروفه، هو أساسا فكرة من الإنسان حول الإنسان».

لم يَفهم «ماهو» بصفته مديرا عاما لليونسكو من طرف المديرية البيروقراطية لمنظومة الأمم المتحدة، سواء تعلق الأمر بالكتابة الدولية أو بممثلي الدول الأعضاء. لو فُهم، لتمكنا من ربح سنوات من الجهد، ومئات الملايين من الدولارات، بتخلينا ببساطة عن الوهم الذي يدعى «نقل التكنولوجية». لقد كان «ماهو» فيما نعتقد، أول من استعمل مفهوم التنمية «الذاتية» (endogène) في سياق اجتماعي - ثقافي، خصوصا حينما يتكلم عن العلم.

ودون أن نبخس مبدأ المفعول الرجعي بين العلم والثقافة حقه، فإن العلم لا يمكن نقله لأنه نتاج نسق ثقافي، فالقيم الثقافية هي التي تحدد الفكر العلمي والإبداع والابتكار. فلا يمكنك شراء ولا نقل مثل هذه المخرجات (outputs) دون أن تتوفر لديك المدخلات (inputs) الثقافية التي تمكّن من الفهم والهضم والإضافة في القيم الذاتية للمنقولات، وإلا فلن تشتري إلا لعبا! لهذا فإننا نرى أن أحسن تحديد للتنمية هو ذاك الذي قدمه «ماهو» حين كتب: «التنمية هي العلم حين يصبح ثقافة»، وهذا ما أريد قوله بانصهار العلم والثقافة. فالعلم والتكنولوجية ليسا المحرك الأول للتغيير الاجتماعي، فهما لا يعدوان أن يكونا الخميرة فقط أو المعجّل لمثل هذه التغييرات الحاصلة بواسطة الجنينات الوراثية للتغيير: القيم الثقافية.

إن القيم الثقافية تجعل التغيير يسير من خلال تمكين الأفراد من استيعاب العلم والتكنولوجيا واجتناب أن يدعما الجور الحاصل في

تقسيم العمل. ذلك الجور الذي يمكن أن يتولّد عنه نظام من الطبقات، مع تكنوقراطيين يعرفون «ماذا» ويجهلون «كيف» و «لماذا»، وجموع من الأميين العلميين عاجزة عن المشاركة ديموقراطيا في نسق القرارات الحاكمة في تطور وتمويل العلم والتكنولوجيا، وهو الشيء الحاصل بالفعل.

فلعل تطور هذا النظام من الطبقات يشجع على قطيعةٍ ما بين وجهات النظر الفزيائية والإنسانية الممزقة لثقافتنا، لأن وجهة النظر الإنسانية هي في عجز متزايد لفهم العالم الفزيائي. وليس ذلك خطأ العلم ولا التكنولوجيا، ولكنه حصيلة تقصير في نظم التعلّم عندنا ناتج عن نقص في مؤسساتنا التربوية.

- عدم توافق المؤسسات ونظم التعلم

لم يعد لدينا الوقت ولا المناهج البيداغوجية اللازمة لهضم وإدماج مراحل السبق العلمي والتكنولوجي، ومن تم اتساع الفجوة بين التقدم العلمي والتكنولوجي وتطبيق نتائج هذا التقدم بشكل توافقي اجتماعيا وثقافيا. جزء كبير من هذه الفجوة نابع من وتيرة التغيير العلمي والتكنولوجي بالنسبة لفتور المؤسسات السياسية والاقتصادية والاجتماعية - الثقافية في مواجهة مثل هذا التطور.

فكيف يمكننا أن نقتحم القرن الواحد والعشرين بفلسفة سياسية ترجع للقرن الثامن عشر، ومؤسسات سياسية ترجع للقرن التاسع عشر، من ضمنها «الدولة - الوطن»، وأسطورة «السيادة»، ونسق للقرار قد يبدو ديمقراطيا ولكنه صمّم لعالم لم يعد موجودا إلا في كراسات القانون الدستوري والقانون الدولي، هذا دون الكلام عن ميثاق الأمم المتحدة؟

تلك هي بعض الأسباب لتخلف بنياتنا وأنساقنا العقلية، ولعجزنا عن مواجهة التحديات التي تقابلنا منذ عقد أو اثنين من الزمن، والمزدادة خطورة شيئا فشيئا.

والمقلق للغاية هو أننا نلاحظ استثناءين للتحليل السابق : القطاع العسكري للدول العظمى والشركات المتعددة الجنسية. فالعسكريون يشجعون ويترجمون التطورات العلمية والتكنولوجية إلى واقع ملموس ومخرّب عمليا، إنهم يستنفرون ويديرون أكبر الموارد البشرية والمالية المخصصة للعلم والتكنولوجية (أزيد من 60٪).

فبفضل مفاهيم «الأمن القومي»، على الشكل الصريح التصنع لمقاولاتها، وللأمية العلمية لأغلب أصحاب القرار المنتخبين، فإن المؤسسات العسكرية للدول «العظمى» خالية بالفعل من مراقبة ديموقراطية حقيقية، ومن مراقبة وتقييم خليقين بالثقة. ولعل هذا ما يفسر جزئيا الابتكار والإبداع اللذان ينعشهما البحث العلمي والتكنولوجي في القطاع العسكري، وتوظيف العدد الهائل من العلماء الذين لا يجدون نفس الحرية، ولا نفس التجهيزات ولا نفس الإمكانيات المالية في المؤسسات الجامعية.

أما الشركات المتعددة الجنسية، التي تعمل بارتباط متين مع القطاع العسكري في بعض الحالات، والتامة الإدراك لأهمية البحث والتقدم من أجل إنتاج وتسويق منتجاتها واكتساح الأسواق، والملمّة بقيمة الموارد البشرية الكفأة والمرتفعة التكوين، فإنها تمكنت من تطوير مناهج للتدبير وأنساق للتعلّم جد ملائمة، مع تدخل ضئيل لـ «الدولة - الوطن».

والإشارة لهذين الاستثناءين هي مجرد ملاحظة بسيطة وليست حكماً ذا قيمة. إنها تُظهر أن التغيير والتعلّم المتلائمين ممكنان، ولكن ليس في القطاعات التي هي في أمس الحاجة لذلك. كما أنها (أي الإشارة) تمكّن من تسجيل الرفض من طرف أصحاب القرار القوميين والدوليين «المرخص» لهم بالتطرق لـ «الاشكالية» الجديدة للبشرية بكيفية عامة مصحوبا بالتفكير في رغد الإنسانية جمعاء.

- أزمة نظم الضبط:

مشكل القيم الثقافية يطرح حينما نرى أنه في الوقت بالضبط الذي يجتاز فيه العالم أزمة «الحاكمية» الناتجة عن النقص في «المعايير والمسطرات» الدولية الملائمة من الوجهة الفزيائية والأدبية، وعن النقص في الوظائف الضابطة الخلقية الهادفة لقصد معين، تشجّع الدول الاقتصادية الكبرى، وتفرض المؤسسات المالية الدولية -من جانب واحد- اختلالا من النوع التحرري الجديد.

والاهتمام الذي نوليه لمشكل المعايير والوظائف الضابطة هو اهتمام مجرّد من كل حكم إيديولوجي مسبق. بل هو ببساطة مشروط بقلق لتوضيح المساعي كعلّة وجود لأي نظام، وقلق فلسفي وعملي لمعرفة من ينبغي أن يشارك في تحديد هذه المساعي والإشراف على النظام المجتمعاتي.

فكل مفتون بالقيم التي تقتضيها «الحرية» ضمنيا لا يمكنه أن يستمر في عدم اكتراثه بنسق الاختلال المعرض الحرية للخطر بتشويه مفهومها الأكثر تبسيطاً.

إنها مشاكل قيم ثقافية أكثر مما هي مشاكل اقتصاد. فكيف يمكننا الوصول لـ «تنمية دائمة» دون إجماع حول الحد الأدنى من المعايير والقواعد؟

إننا ها هنا أمام إشكالية لأزمة أخلاقية. لنأخذ مثلا موضوع المديونية في بلدان العالم الثالث : كيف يمكننا ليس فقط القبول بأن تكون مديونية الولايات المتحدة نحو الخارج أزيد من نصف بليون

دولار، ولكن أن نفسّر عقلانيا بأن هذا الحجم الضخم من الدين الخارجي، والعجز المالي القومي الفاحش، هما اللذان يجلبان رؤوس الأموال الأجنبية إلى الولايات المتحدة، ويحافظان على إثبات مستوى قيمة الدولار، ثم نقيّم المشاكل الاقتصادية والمالية لدول أخرى انطلاقا من مقاييس مختلفة تماما؟

إن الحجج المتعلقة بالنشاط الاقتصادي والمالي والفلاحي والصناعي للولايات المتحدة، والصالحة لعشر سنوات مضت، لم تعد كذلك. ففي سنة 1988 كان لليابان نشاط إجمالي متجاوز لمثيله في الولايات المتحدة، وبتعداد سكاني يصل إلى نصف سكان الولايات المتحدة! والعشر أبناك الأولى في العالم هي يابانية في بلد لا يتجاوز هذا النوع من المؤسسات فيه 58 بنكا، مع وجود 14000 بنك في الولايات المتحدة! والثلاثة عشر بنكا الأولى في اليابان مجتمعة تكوّن رأس مال إجمالي يفوق نصف بليون من الدولارات (نفس حجم الدين الخارجي للولايات المتحدة)، بيد أن الخمسين بنكا الأولى بالولايات المتحدة يقل رأسمالها مجتمعة عن مائة مليار من الدولارات (11)!

هذه الإحصائيات تسعى ببساطة إلى البرهنة على أنه لم تعد هناك مقاييس «عقلانية» لتقييم الحالة الاقتصادية والمالية العالمية. وتتمسك بقولنا أن المشكل أخلاقي ومعياري، أي أنه مشكل قيم ثقافية أكثر مما هو مشكل قيم اقتصادية.

- غياب إجماع حول القيم

يمكننا أن نجد إيضاحا بليغا للأزمة الثقافية التي نعيشها مع العلاقة الوثيقة بتطورات العلم في ميدان الطاقة الذرية في تقرير «الندوة حول إنعاش التعاون الدولي للاستعمالات السلمية للطاقة الذرية» المنعقدة بجنيف (مارس- أبريل 1987) وهذه الفقرة المقتبسة عنه تثبت ذلك:

«لقد بذلت الندوة مجهودات جبارة للوصول إلى اتفاق حول مبادئ مقبولة عالميا للتعاون الدولى حول الاستعمالات السلمية للطاقة الذرية... ورغم مجهوداتها، لم تستطع الندوة أن تصل إلى اتفاق حول مبادئ مقبولة عالمياً للتعاون الدولي حول الاستعمالات السلمية للطاقة الذرية».

إنه (أي الإيضاح البليغ للفقرة) لذو مغزى على سوء التفاهم حول «مقاصد الغايات» في عالم خضع لتغيير جذري بفضل العلم والتكنولوجية، لكنه يبدو عاجزا عن القيام بالتسويات القانونية والمعيارية التي يفرضها ذلك التغيير.

فلعلها إحدى الأزمات الكبرى للعلم والتكنولوجية والثقافة: أزمة مقاصد، أزمة قيم، أزمة معايير، أزمة قوانين. إنها أزمة لا العلم مسؤول عنها ولا التكنولوجية، لكنها تعزز الظلم داخل الدول وفيما بينها، والمؤدي إلى تهميش أغلبية كبيرة من الناس داخل الفجوة بين الشمال والجنوب، ذلك الجنوب الذي لا يمثل سوى أقل من 10٪ من النشاطات العلمية والتكنولوجية في العالم، و5٪ فقط من نفقات البحث والتطوير.

فحسب إحصائيات «منظمة التعاون والتنمية الاقتصاديين» (OECD) (12)، ثلاثة أرباع التبادل التكنولوجي الدولي هي فيما بين دول المنظمة (13)، وتهيمن عليها الشركات العابرة القومية.

وإعادة تحديد الغاية من العلم والتكنولوجية على مستوى المعمور أضحى من الضروريات الأساسية للديموقراطية الجديدة اللازم إقرارها لمواجهة تحديات القرن الحادي والعشرين. ففي غياب إجماع عالمي حول القيم الثقافية، تشجّع المعايير والقوانين على استعمال العلم والتكنولوجية في الإنتاجية والربح دون اكتراث كبير لاستغلال أدوات التغيير الضخمة هذه لصالح عمليات أكثر تعبيرا وأحسن إلهاماً. فمثل هذا الاكتراث لا يبرز ضمن قائمة أولويات أصحاب القرار لا شمالاً ولا جنوبا.

ونتيجة للنقص الصارخ في بعد النظر، فإن نماذج التنمية المشجّعة في العالم -مباشرة وبـ «المساعدة» الدولية فيما يخص بلدان العالم الثالث- تركّز على النمو والإنتاجية. والوسائل المستعملة لبلوغ تلك الأهداف تعامل المواطنين كغير مؤهلين بإقصائهم من المعادلة، فهم ليسوا في منظورها سوى عناصر لسلسلة إنتاج.

والإشكالية الجديدة المطروحة في وجه العلم والتكنولوجية، وفي وجه الثقافة أيضا، هي النظر في كيفية استعمال معارفنا المكتسبة لتأهيل البشر لمحاربة الفقر، والبؤس والظلم الاجتماعي، والتهميش وكراهية الكرامة والحقوق الإنسانية والاستعمال المفرط للطبيعة ومواردها المحدودة.

وإحدى النتائج الثقافية للتقدم العلمي هي أنه جعل «التخصصات» منسوخة، خاصة حين نفكر في النظريات الأخيرة التي تمس «النظام» و«الفوضى» في العالم الفزيائي، والمؤدية لتخصص شمولي (métadiscipline) المدعو «فوضويا» (chaotique)، والذي لا يترك مكاناً لإقطاع وإمبريالية التخصصات الجامعية المجزّئة للمعرفة داخل حدود مصطنعة تماما. إنها (أي إحدى النتائج) الأصل في الأزمة الإبستيمولوجية التي علينا أن لا نجد لها الحلول القابلة للحياة قبل منعطف هذا القرن.

علينا أن نبيد الحدود الشوفينية ما بين العلوم «الحقة والأساسية» من جهة، و «العلوم الاجتماعية والإنسانية» من جهة أخرى. علينا أن نعقد الصلح بين الفلسفة التي لم تعد تدعي أنها العلم الأول "primus inter pares" والمهيمن داخل حقول المعرفة. علينا أن نحاول صياغة اتفاق جديد متعدد التخصص مبني على أساس تكامل مختلف ميادين

الفهم والإدراك والحدس بشكل يتجاوز بوعي وفي اتجاه متسع حدود «العقلانية» التي سجنت العقل الإنساني في نظام مغلق ومتراص (monolithique)، وهمشت إلى الحد الخطير الدور الإيجابي للتعدد الثقافي.

فمشكل التعددية الذي تُجليه للعيان النماذج البيولوجية والبيئوية اليوم ليس بأقل أهمية على المستوى الثقافي، إنه الضرورة اللازمة لعالمية حقيقية، إنه مشكل اقتصادي - أخلاقي (éco-éthique) يهم الإنسان والطبيعة و «التحالف الجديد» بينهما، والذي هو الشرط الأساسي للبقاء.

- شروط البقاء:

إن انصهار العلم والثقافة هو السبيل الوحيد الذي يقدم ضمانا للبقاء بكرامة، وليس بأي ثمن يحدده آخرون. إنه الكيفية لإعادة اكتشاف الانسجام داخل النظام والفوضى سواء في الميدان الفزيائي أو الروحي. إنه ليس فقط مفتاح القرن الحادي والعشرين، بل هو أيضا سلام الإنسان مع نفسه وبيئته. إنه الطريق الكبرى نحو ازدهار العقل والقلب : ازدهار المعرفة والحب، والخشوع والتواضع، والفكاهة، التي قد تمنعنا من أن نأخذ الأمر بجد إلى درجة ننسى معها الغاية من وجودنا وهدفنا على هذه الأرض.

وبما أننا دوما في مرحلة «السلبية الثقافية» (négativité cul-turelle)، والتي تدعوني للتعبير بالرجوع باستمرار إلى المفكرين «الغربيين» حتى أستطيع أن أفهم -ولو أنني واع تماما بحدود فهمي لنظم القيم الثقافية للآخرين- فإني أرجو أن تسمحوا لي بأن أختم هذه المقالة بذكر مقولة لرجل بذل مجهودا لتجاوز تخوم الحدود الثقافية الضيقة. ففي مقال عنوانه «رثاء عدم الاستقرار» (l'éloge de l'instabilité)، يعرض «إيليا بريغوجين» الخطوط العريضة لمحاولة ممكنة ومتفائلة نحو الوحدة الثقافية العالمية في الكلمات التالية :

«ومن ثم النتيجة الأساسية التي أود استخلاصها من هذا العرض، وهي أن القرن العشرين يحمل الأمل في وحدة ثقافية، ونظرة غير منتقصة، وأكثر شمولية. إن العلوم لا تعكس الشكل السكوني لعقل ينبغي الخضوع له أو مقاومته، إنها تسهم في خلق الاتجاه في نفس مستوى مجموع التطبيقات الإنسانية. فلا يمكنها لوحدها أن تقول لنا من هو الإنسان، أو الطبيعة، أو المجتمع. إنها تستكشف حقيقة معقدة، تجمع بشكل يتعذر فصله ما تعارض بين مكوناته تحت سجلات الكائن واللازم أن يكون» (14).

أما آخر كلماتي فتأخذ شكل تحذير أخوي وصيحة حب للذين ينتمون للثقافة الغربية، والتي ما أكثر ما شاركت في التطورات المعاصرة الإيجابية والسلبية للعلم والتكنولوجية، مشكلة إنجازاً متميزا في تاريخ الإنسانية.

ويسرني بكل تواضع وبشكل لا يمسني شخصيا، أن أؤكد أنني أنتمي لنوع عالم- ثالوثي في طريق الانقراض، نوع ظل دائما في عنت إلى درجة المخاطرة بفقد ذاتيته وقانون تكوينه الثقافي حتى يَفهم ويُخاطب «الآخر»، ولكنه قلما وجد صدى مسموعا ورد فعل ملموس.

وحظوظ الأجيال الصاعدة قليلة في الاستمرار ببذل جهد فظ وسافل غالبا ثقافيا وروحيا، لأن لإنكار الذات ثقافيا وللماسوشية (Masochisme) (15) الثقافية حدودا يمكن أن تؤدي إلى الاستلاب.

ولم يعد لدى هذه الأجيال سبب في بذل ذلك الجهد، لأنها ربما أكثر تأكدا من نفسها بالنسبة للأجيال السالفة، ولأنها نمت وما زالت تنمّي بشكل أسّي سلطانها على المعرفة في العالم. فمهما يكن المكان الجغرافي الذي تعيش أو ستعيش فيه، فإنها تجرف معها بوعي أو بدون وعي نظاما للقيم الثقافية سيكون له لا محالة تأثير قاطع على تطوير العلم والتكنولوجية في القرن الحادي والعشرين.

ولم يبق من الوقت إلا القليل لإنجاز سلام ثقافي بمعية العلم والتكنولوجية وليس بمعية سياسيين أميين علميا. فكل ثانية من التأخير لعقد هذا السلام تزيد تلقائيا في التكلفة الاجتماعية للتغيير الاجتماعي والاقتصادي والسياسي على مستوى المعمور. تلك نقطة هامة في «برنامج البقاء».

الهوامش :

(1) الابتسار كلمة عربية أصيلة تعني القيام بالشيء قبل أوانه، وهو المراد بكلمة «anticipation» الفرنسية، ولقد كان ميلنا إلى كلمة «الابتسار» بدل كلمات «تقديم» و «تسبيق» و « سبق» و «توقع» التي تقترحها المعاجم لأنها أقرب إلى الدلالة على المراد بالكلمة المرادفة لها بالفرنسية. جاء في «لسان العرب» لابن منظور: «والبَسْرُ الإعْجَالُ، وبسرت الدُّمل إذا عصرته قبل أن يتقيح (وهذا هو الهدف من ابتسار الزمن القادم، أي التفكير في أزماته المحتملة قبل أن تقع، والمبادرة بعلاج أسبابها قبل أن تستفحل)وبسر حاجته يبسرها بسراً وبسارا، وابتسرها، وتبسرها : طلبها في غير أوانها (والمراد فعلا في علوم المستقبل والإعداد للغد، التفكير في مشاكل للمستقبل محتملة الوقوع قبل وقوعها بالفعل). وتبسر طلب النبات أي حفر عنه قبل أن يخرج، وبسر النخلة لقحها قبل أوان التلقيح» ومما يزيد من تمسكنا بهذه المقابلة للكلمة الغربية «anticipation» أن علوم المستقبل تريد نورا في ظلمات الزمن القاهر، وتبحث عن ضمانات الارتواء وسَبَل ذلك في أودية الغد

المحتملة الجفاف، والابتسار يترجم تلك الإرادة وذلك البحث. يضيف ابن منظور : «وبسر النهر إذا حفر فيه بئرا وهو جاف، وأبسر إذا حفر في أرض مظلومة، وابتسر الشيء أخذه غضا طريا، وفي الحديث عن أنس قال : لم يخرج رسول الله صلى الله عليه وسلم في سفر قط إلا قال حين ينهض من جلوسه : اللهم بك ابتسرت وإليك توجهت، وبك اعتصمت، أنت ربي ورجائي، اللهم اكفني ما أهمني، وما لم اهتم به، وما أنت أعلم به مني، وزودني بالتقوى، واغفرلي ذنبي ووجهني للخير أين توجهت»، (انظر «لسان العرب» لابن منظور، دار صادر -بيروت- المجلد 4،ص : 57 - 59).

وبما أن البسر والبسار والابتسار والتبسر كلمات مترادفة، وبما أن معاني البسر معنى آخر مخالف للابتسار، وهو النظر بكراهة شديدة، فإننا نفضل استعمال كلمة «ابتسار» لكونها علاوة على ما تقدم، توحي بجيئها على ما تقدم، توحي بمجيئها على وزن «افتعال» بإرادة ذاتية مقصودة للفعل من طرف الفاعل، والابتسار في البعد الزماني إداري ومقصود كذلك.(المترجم).

(2) Research Output : Agenda for Japon in the 1990's

(3) لمعرفة المزيد عن هذه المرجعية التي يشير إليها الكاتب بخصوص مثال اليابان، يمكن مراجعة الأبحاث التالية (المترجم) :

1.- Jiten : Nippon no Kadai (يابان الغد) 808 p
Tokyo, Gakuyo Shobo publishing Co.

2- 21 seiki e no (استراتيجية لليابان نحو القرن الواحد والعشرين) senrgaku 330p Tokyo, Togo keizai shimposha publishing Co

3- Le Japon vers le 21e siecle.اليابان نحو القرن الواحد والعشرين
Masahiro Sakamoto, Futuribles, N°23 Mai 1979;pp:3-23

4- La strarégie internationale du Japon : à l'aube de la 3è révolution technologique et industrielle. Futuribles, N° 69, 1983, pp. 13 - 26.

(الاستراتيجية الدولية لليابان في فجر الثورة التكنولوجية والصناعية الثالثة)

5- La staratégie Japonaise de R et D. Futuribles, N° 68, 1983, pp. 59 - 68. (الاستراتيجية اليابانية للبحث والتنمية)

6- Recherche et développement au Japon. Futuribles, N° 127, 1988, pp. 63 - 73. (البحث والتنمية في اليابان)

(4) يمكن الاستفادة لمعرفة الآراء المطروحة في كتاب «بريغوجين» المذكور، من مطالعة ترجمة لمقال له حول «العلم والحضارة والديموقراطية : القيم، النظم، البنى والأواصر» والمنشور بمجلة «الثقافة العالمية»، العدد 44، يناير 1989 ص. 7-26 وخاصة الفصل المتعلق بالمفهوم الجديد للعلم (المترجم).

(5) Serres Michel - Gènèse. L. Paris, Gasset, 1982

(6) هو السير رابندرانات طاغور (1861 - 1941)، شاعر هندي، منح جائزة نوبل في الآداب لعام 1913 (المترجم)

(7) هو الفزيائي الأمريكي، الألماني الأصل ألبرت انشتاين (1879 - 1955)، صاحب نظرية النسبية والمحصل على جائزة نوبل في الفزياء عام 1921، (المترجم).

(8) Nira / Research : A. Tagor Reader. Mac Millan Compagny - New york, 1961

(9) في جنيف، بتاريخ 4 فبراير 1963.

(10) Maheu René : La Civilisation de l'universel. Paris, laffont, 1966.

(11) "wall Street Journal" بتاريخ 11 شتنبر 1989، ص 1.

(12) "STI Review" الصادرة عن المنظمة، خريف 1986.

(13) الدول الأعضاء في المنظمة هي : ألمانيا الغربية، بلجيكا، فرنسا، الدانمارك، إسبانيا، اليونان، إيرلاندا، إيطاليا، اللوكسمبورغ، النرويج، هولاندا، البرتغال، انجلترا، السويد، سويسرا، تركيا، فنلندة، النمسا، إيسلندا، استراليا، كندا، اليابان، الولات المتحدة، زيلاندا الجديدة (المترجم).

(14) جريدة «ليبراسيون» الفرنسية، بتاريخ 25 يناير 1989، ص 6.

(15) انحراف جنسي يلتمس فيه المرء اللذة بالعذاب، والإسم منسوب إلى اسم روائي نمساوي، (المترجم).

في سبيل استشراف محكم لمستقبل الثقافة في العالم الإسلامي

ذ. محمد بريش

١- العلم جزء من الثقافة :

في سنة ١٩٧٩م، اهتزت أوروبا خاصة، والغرب عامة، لتحد ياباني شديد اللهجة، عنيف المجادلة، قاسي الحكم، على لسان رجل من كبار الفاعلين في الاقتصاد الياباني، وهو الخبير كونوسوكي ماتسوشيتا، رئيس إدارة الكهرباء الصناعية اليابانية.

مما جاء في هذا التحدي، الحكم التالي :

«سننجح لا محالة، والغرب الصناعي حتما مآله الفشل، ذلك أنه يحمل في ذاته عناصر فشله. لقد ظلت مؤسساتكم (يا أهل الغرب) طيلورية الفكر (نسبة إلى مذهب طيلور الاقتصادي المعروف)، والخطر المحدق بكم، أن عقولكم طيلورية كذلك! إنكم تتخيلون أن حسن العمل يتجلى في الفصل بين ما ينبغي أن يقوم به أولئك الذين يفكرون، وأولئك الذين ينفذون. فالتدبير عندكم فن تمرير فكر القادة إلى أيدي العاملين والمنفذين».

«أما نحن فقد نبذنا المذهب الطيلوري، وأحطنا علما بالتحديات التي تجابهنا في المستقبل، وحرصنا على تنمية ذكاء كل العاملين، واستثمرنا أموالنا لتعميم هذا الذكاء لجعل الحوار المتبادل مستمرا بين كل العناصر الفاعلة، والعمل كأسرة واحدة. إن التدبير عندنا هو كيفية تجنيد ذكاء الكل، لصالح مشروع يخدم الكل» (١).

وما أكثر الأقوال والخطب والتقارير التي ساقت هذا التحدي في مضامينها، وكم كتاب بدأ بهذه الأقوال لإيقاظ الهمم الأوروبية، وتحفيز القوى لكسب مقام رفيع ودوام الحرص عليه في الركب الحضاري.

ونحن لا نسوق هذا التحدي في معرض كلمتنا للإشادة باليابان، فالنموذج التنموي الياباني غير قابل للنقل، ولكن لنضرب المثل على ما تقوم به الدول الراغبة في التمكن والمحافظة على السبق الحضاري، والحريصة على مواكبة التقدم والتنافس ابتكارا وإبداعا في مختلف مجالات الحياة. فأوروبا لم تستسلم بتاتا لهذا التحدي، بل واجهته بما يلزم من إعداد واستشراف، وكانت نتيجة الخبراء أن الحل يكمن في الثقافة، ذلك النسيج الأساسي والضروري للبحث العلمي والتنمية بصفتهما العجلتين الأماميتين والمحركتين والموجهتين للتقدم الحضاري.

لقد أدركت أوروبا دور الثقافة في البنيان الحضاري الياباني موازاة مع التعليم، فعكفت على إنجاز برامج في ميدان العلم والتكنولوجية تصب في المجال الثقافي والمجال العلمي، مثل برنامج كوست (COST)، وبرنامج أوريكا (EUREKA)، وبرامج المختبرات (REL)، وبرامج المؤسسة الأوروبية للعلم (ESF)، وبرنامج (FAST) الخاص باستشراف مستقبل العلوم والتكنولوجية (٢).

هذه البرامج ومثيلاتها في شتى أنحاء العالم الصناعي فجرت السؤال التالي : «هل العلم جزء من الثقافة؟»(٣)، وانطلقت بفضله حمى استشراف مستقبل العلوم والتكنولوجية، ومستقبل الثقافة والقطيعات الثقافية، لأن مستقبل الثقافة لا يستقيم دون دراسة مستقبل العلوم وتطبيقاتها التكنولوجية. واشتدت أصوات العلماء، خاصة في العقد الأخير، لزجر الراغبين في فصل العلم عن الثقافة، والتنديد بكل بحث أو مشروع لا ينطلق من اعتبار العلم جزءا فاعلا في الثقافة، ويؤمن بانصهار بعضهما ببعض.

من هؤلاء العالم الدولي «إيليا بريغوجين» (Ilya Prigorine) صاحب جائزة نوبل والعديد من البحوث والدراسات العلمية. فمما جاء في كتابه «التحالف الجديد» (٤) قوله : «أضحى من الملحّ على العلم أن يعتبر نفسه جزءا لا يتجزأ من الثقافة التي تطور بين أحضانها»، وقوله كذلك : «إن العلم سينفتح على العالمية عندما ينتهي من نكران اهتمامات المجتمع ويعدل عن اعتبار نفسه غريبا عنها، فيصبح بالتالي قادرا على محاورة الناس من جميع الثقافات واحترام تساؤلاتهم».

منهم كذلك روني ما هو (René Maheu) المدير العام السابق لليونسكو، الذي يحكي عنه الدكتور المنجرة الذي صاحبه مدة طويلة في هذا المنصب كمدير مساعد، أنه لم يُفهم خطابه بصفته مديرا عاما من طرف الإدارة البيروقراطية لمنظمة الأمم المتحدة.لو فُهم، لتمكنا من ربح سنوات من الجهد، ومئات الملايين من الدولارات، بتخلينا ببساطة عن الوهم الذي يدعي إمكانية نقل التكنولوجية. لقد كان ماهو أول من استعمل مفهوم التنمية الذاتية في سياق اجتماعي ثقافي، خصوصا حينما يتكلم عن العلم (٥). هذا الخبير يحدد التنمية تحديدا دقيقا في قوله «التنمية هي العلم حين يصبح ثقافة».

منهم الدكتور المنجرة نفسه، في قوله : «العلم لا يمكن نقله، لأنه نتاج نسق ثقافي، فالقيم الثقافية هي التي تحدد الفكر العلمي والابداع والابتكار. فلا يمكنك شراء ولا نقل المخرجات، دون أن تتوفر لديك المدخلات الثقافية التي تمكن من الفهم والهضم والاضافة في القيم الذاتية للمنقولات، وإلا فلن تشتري إلا لعبا» (٦).

ولقد ركزت في مدخلي هذا على تلاحم العلم والثقافة، وتأثير كل منهما على حاضر ومستقبل الآخر، لأشير إلى أن أي استشراف

لمستقبل الثقافة لا يمكن أن يتم بشكل واضح وعلمي إلا إذا كان يوازيه ويصاحبه استشراف لمستقبل العلم والتكنولوجية، التي هي إنزال للعلم على الواقع الصناعي والاقتصادي والاجتماعي في المجتمع.

٢- أية استراتيجية وأي استشراف للثقافة ؟

في أواخر سنة ١٩٧٨م، قامت وزارة الثقافة الفرنسية بإنجاز دراسة من طرف الجمعية الدولية للمستقبلية حول «استشراف مستقبل التنمية الثقافية»، وكان من نتيجة المناقشات والدراسات حول «أية ثقافة في المستقبل؟» أن اتضح للباحثين أن هناك استراتيجيتين للثقافة (٧) :

استراتيجية الاستقالة :

وهي استراتيجية تتخلى فيها الفئات الشعبية بشكل تصاعدي عن كل منافسة للنخبة في مواجهة التقلبات المستمرة داخل المجتمع أو محاولة السيطرة على زمام حركتها. وهي استراتيجية تزيد من تأزم الوضع القائم، وتنتهي بمزيد من تمركز السلطة والإدارة بيد النخبة، ومزيد من الغرق للمجتمع تحت طوفان المشاكل الناجمة عن الآثار السلبية غير المعالجة للتقلبات، وانحصار اتخاذ القرار وتحديد البدائل في أيدي زمرة منعزلة من الفاعلين وأصحاب القرار.

استراتيجية التجنيد :

وهي استراتيجية تجند فيها جميع الضمائر الواعية في المجتمع للتمكن من الوصول إلى مستوى حضاري نوعي، وإلى المشاركة الفعلية للفرد في صياغة حياته، والاهتمام ببيئته ومحيطه الاجتماعي، وإسهامه في تقويم ذاته، والتأثير إيجابا على تطوير وإصلاح مجتمعه، بشكل يجعل من تقلبات ذلك المجتمع ومخاضها ظاهرة طبيعية توظف لصالح تطوير المجتمع، وليست هوسا يشل فاعلياته ويحد من طاقاته. هذه الاستراتيجية تمكن من تطوير ثقافة تسمح بالانتقال من مجتمع ذي أغلبية صامتة إلى مجتمع ذي أغلبية فاعلة، مقدمة على التصريح بما تعانيه، ومناقشة ما تعيشه من مشاكل، ومشاركة في صياغة برامج الإصلاح. استراتيجية تسمح بالانتقال من مجتمع سلطة جزافية إلى مجتمع سلطة واعية.

ولقد كان اختيارنا لهذه الدراسة نظرا لما صاحبها من بعد استشرافي دقيق ومتنوع، وإلا فما من دراسة جادة أنجزت لصياغة استراتيجية الثقافة في مجتمع ما أو لأمة ما إلا وكان مشروطا لتنفيذها وتعميق أثرها وجود مناخ ديمقراطي مبلور ومحرك للأفكار والتصورات التي تتضمنها وتوصي بها تلك الاستراتيجية.

ولقد ظلت عديد من الإدارات الثقافية في عالمنا الإسلامي تعمل بمضمون الاستراتيجية الأولى، استراتيجية الاستقالة، وأضحى لزاما على جميع مؤسسات وإدارات الثقافة وأجهزتها في العالم الإسلامي العمل بالنموذج الثاني من الاستراتيجية الذي ذكرناه : استراتيجية التجنيد.

ذلك أن النموذج الثاني كما هو جلي وواضح للعيان، يساهم ويدفع الطاقات للانتقال من حالة الغموض، والاستهلاك السلبي والتحجير على الفكر والإبداع، إلى حالة التجنيد، والابتكار الجماعي، وتحمل تبعات التغيير من طرف جميع الفاعلين في الحياة الاجتماعية، بشكل يسمح بتطوير بنى المجتمع وأطرافه بما يحفظ نوعيته، ويقوي ذاته وأواصره، ويزكي عطاءاته، وينمي إشعاعات فكره.

مثل هذه الاستراتيجية لا تكتمل إلا بعناصر ثلاثة :

- ديمقراطية الصياغة والتطبيق،
- لا مركزية العمليات المدرجة،
- تنوع الميادين المطروقة.

وهي بذلك ترفض أن تصاغ من طرف جهاز مركزي، أو طرف مفوّض، بمعزل عن باقي القطاعات، من قطاع خاص، وجمعيات، ومؤسسات. فالإبداع يشترط إلى جنب الحرية والديمقراطية، التنوع والتعددية. فالثقافة إبداع، وإعادة إنتاج، وعطاء مسترسل، متجدد الإقدام بفضل الاكتشاف والابتكار، وإلا فلا أمل في البقاء. ذلك أن من سنن الله في تداول الأيام والزمن، عدم الرحمة بالمتخلفين عن مجال الإبداع والاكتشاف، والرب سبحانه ما وعد كسولا بخير! أولئك الكسالى والمتخلفون تدكهم رحى الصراع من أجل البقاء دكا، وتهوي بهم أعاصير الهيمنة الثقافية المعززة بذوبان الذات وتآكل المعرفة في مكان سحيق.

وليس بدعا من الخبر أن تكون مؤسسات وإدارات عديدة في مجال الثقافة مشلولة في العالم الإسلامي، أو معرضة للشلل كلما هبت ريح الأزمات واشتدت عاصفتها. وليس عجبا من المعلومات أن تكون نفس المؤسسات والإدارات بالدول الصناعية صلبة العود قوية البنية. ففي بلدان العالم الإسلامي ينفق على الثقافة من المال العام في معظمها، ولهذا يكون للجهاز الحاكم القول الفصل فيما يخطط وينجز في المجال الثقافي. أما في الدول الصناعية، فأزيد من ٥٠٪ من الموارد المالية والبشرية (٥٤٪ بفرنسا مثلا) هي من القطاع الخاص. ولهذا وغيره، كانت تتميز الثقافة عندها بالتنوع والتعددية، وبالتالي بالعطاء والمردودية.

هذه الاستراتيجية لها أهداف عامة وتفصيلية، ولها خصائص تميزها، ولها عقبات وعوائق يلزم أن تتخطاها لتصنع أو تساهم في صنع المستقبل المرغوب فيه للأمة الإسلامية.

أما أهدافها العامة فهي تتمحور حول بناء الذات الإسلامية فردا ومجتمعا، وإصلاح مناهج الفكر، وبناء النسق الثقافي، وتحقيق الأصالة الإسلامية مع ما يلزم من هضم للحداثة، واستلهام لمستجدات العلوم والتكنولوجية، وتمكين الأمة من الشهود الحضاري، وتبوء المكانة اللائقة بها في ما كانت به وبفضله خير أمة أخرجت للناس، تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر.

وتحقيق تلك الأهداف، يفترض في ميدان علوم المستقبل دراسة مشاهد مستقبلية مشروطة بتحقيق تلك الأهداف، ثم القيام بالتحليل العكسي لكيفية بلوغها إلى أن نصل للواقع المشهود. وهذا يقتضي الانطلاق من تحليل الواقع الثقافي الحالي، واستخلاص المسار الثقافي في التاريخ القريب، وتحديد جميع الفاعليات قرارا ومشاركة لمعرفة الجنينات الكامنة في الحاضر، والمُشكّلة للمستقبل.

فأما الواقع الثقافي، فقد أجمعت الدراسات على تميزه بفقدان الهوية عند المسلم المعاصر، واضطراب الرؤية عنده بخصوص كفاءته في صياغة مستقبله، وانعدام ثقته بنفسه في تحقيق سبق علمي وتكنولوجي في المستقبل القريب على أقرانه في المجتمع الإنساني، وبالتالي انعدام شخصيته حاضرا، وذوبان ذاته مع ما يصاحب هذا الذوبان من ضباب فكري، وتغييب ثقافي، وتخلف علمي، واستقالة حضارية وإنسانية.

ولقد أجريت عديد من الدراسات في سبيل صياغة استراتيجية الثقافة في العالم الإسلامي، لكنها لم تعرف دراسة استشرافية للمستقبل ممهدة لهذه الصياغة، بل كثيرا ما طبعت هذه الدراسات بالموسم وحاجاته التي أملتها حيث اعترتها نواقص، وشابها قصور في المنهج أو التحليل، لم يتجل إلا حين إنزال المقترحات على أرض الواقع وإدخالها حيز التطبيق.

هذه النواقص كانت نتيجة عقبات، على منهج الاستراتيجية أن يتجنبها ويتجاوزها ليصب الصبيب المراد والمطلوب في المستقبل. من هذه العقبات : تكرار الجهود وضياع الطاقات في الانطلاق من الصفر، أو اعتبار ما أنجز في حقل الثقافة لاغيا، أو غير ذي قيمة نفعية. والصواب أن فيما أنجز وتحقق ولو على الصعيد النظري الخير الكثير رغم ما يشوبه من نقص أو يعتريه من غموض. ولعل أوضح مثال على تكرار الجهود وضياع الطاقات واستنزافها في مواضيع مستهلكة، رغبة كل مؤسسة في أن تكون صاحبة الحق في بلورة تخطيط أو استراتيجية أو منهج عمل في الميدان الثقافي بالعالم الإسلامي، قس على هذا المنوال عديدا من الكتاب والمفكرين الذين يقدمون مشاريع ثقافية تدور حول نفسها وينقل بعضها عن بعض رغم تجاهل كل مشروع للآخر. من هذه العقبات كذلك التبني الموسمي للأفكار، هذه الموسمية تمخضت عنها عقبتان أخريان : ركوب الموجة دون سابق اقتناع، والدخول في إطار فئة المؤلفة عقولهم. فعلى كل راغب في استشراف مستقبل الثقافة الحذر من هذه العقبات، والانطلاق بعد التسلح بالنفس الطويل، من تحديد المنهج وطريقة التفكير مع إدراك للعقبات والثغرات.

٣- استشراف مستقبل الثقافة :

لعل الخوض في موضوع استشراف مستقبل الثقافة يقتضي قبل الشروع فيه تحديد المفهوم والمقصود من الاستشراف ثم تحديد الاتجاهات السائدة أو الغالبة في الواقع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي الحالي. نحتاج إلى تحديد مفهوم الاستشراف لإبراز دوره والحاجة منه، وأننا حين نستشرف المستقبل، ونعالج تصورات تطور الواقع الحاضر، فإننا لا نبتعد عن الحاضر فرارا إلى التخمين في المستقبل، بل ما تلك الرؤى التي نتخيلها للمستقبل، أو التي نرجوها ونشترطها فيه، إلا معالم على الطريق لتحديد السير، وتجنب المعوقات، ونهج سبل الإصلاح السليم للواقع الحالي نحو واقع مقبل أرقى حالة وأسلم وضعا.

ونحتاج لتحديد الاتجاهات لاستخلاص ما يراه المستقبليون من اتجاهات غالبة يطلقون عليها مصطلح «الاتجاهات الغالبة»، أو «الاتجاهات الثقيلة» للعشرية المقبلة، والتي ليست من نسج الخيال أو الرمي بالتنبؤات، وإنما هي نابعة عن تحليل دقيق لمسار الواقع الحالي، ودراسة عميقة ومستفيضة لآثاره وتقلباته في الماضي القريب، وإحاطة واعية بالعوامل الكامنة داخله، أو المحيطة به، أو المتفاعلة معه، والمحددة جميعها لشكل تطوره في المستقبل، وحالة تجلياته في الأزمنة القادمة، بشكل غير خال من إعمال الخيال والتنبؤ، ولكن بوعي وإخضاع للسنن والنواميس الكونية.

٣ .١- المفهوم :

نحن نميل إلى الذين عبّروا عن هذا الفن بمفهوم «استشراف المستقبل» لما تحمله لفظة الاستشراف من دلالة عريقة في لغة العرب، تعبّر كما سنرى في الفقرة التالية أحسن تعبير عن المراد فعلا من اكتشاف آفاق المستقبل، والتطلع لسبر أغواره.

وحتى نجلي بوضوح دلالة مفهوم «استشراف المستقبل»، نورد التوضيح اللغوي والاصطلاحي التالي : الاستشراف في لغة العرب تحديد النظر إلى الشيء بشكل يجعل الناظر أقوى على إدراكه واستبيانه، كأن يبسط الكف فوق الحاجب كالمستظل من الشمس، أو ينظر إليه من شرفة أو مكان مرتفع، أو يمد عنقه ويسدد بصره نحوه، كل ذلك يفعله للاحاطة بشكل الشيء والتدقيق في ماهيته.

يقول صاحب «اللسان» : «وتشرف الشيء واستشرفه : وضع يده على حاجبه كالذي يستظل من الشمس حتى يبصره ويستبينه، ومنه قول ابن مطير :

فيا عجبا للناس يستشرفونني

كأن لم يروا بعدي محبا ولا قبلي!

وفي حديث أبي طلحة رضي الله عنه : أنه كان حسن الرمي. فكان إذا رمى استشرفه النبي صلى الله عليه وسلم، لينظر مواقع نبله، أي يحقق نظره ويطلّع عليه. والاستشراف أن تضع يدك على حاجبك وتنظر، وأصله من الشرف العلو، كأنه ينظر إلى موضع مرتفع فيكون أكثر لإدراكه».

وذكر صاحب «المحيط» : «واستشرف الشيء : رفع بصره إليه، وبسط كفه فوق حاجبه كالمستظل من الشمس».

ونضيف أنه قد رفع بصره إليه لينظر إليه نظرة متفحصة حتى يحيط به ويستبينه، وبسط كفه فوق حاجبه ليتجنب أي شعاع ضوئي يشوش على رؤيته، حتى يكون نظره حديدا وصورة ما ينظر إليه أوضح له.

ومن هنا كان استشراف المستقبل، هو النظر إلى الزمن القادم ببصر حديد ونظر ثاقب، بغية تصور الواقع المقبل، انطلاقا من شرفة الواقع الحاضر، واستيعابا لعبر الواقع الراحل.

ورغم أننا نميل إلى الاستمساك باسم لعلوم المستقبل تضرب جذوره اللغوية في لغة العرب الأوائل، فإننا لا نسعى إلى نهج أسلوب إسقاط التعابير المعاصرة على مفردات تراثنا اللغوي، ولن نحاول عبثا تحميل التاريخ ما لا يحتمل، وندخل على التراث ما ليس فيه، فنتصنّع أصولا إسلامية أو تراثية لعلوم المستقبل الحديثة، أو نختزل نصوصا للبرهنة على سبق العرب والمسلمين في ميدان الاهتمام بالمستقبل. فذلك أمر إن كان يؤيده كوننا أمة مأمورة وحيا بالإعداد والتقديم للغد -وهو أمر صريح للاهتمام بالمستقبل- فإن غفلتنا المزمنة عن هذا الإعداد ترمي إلى الدلالة على العكس.

فكون الآيات القرآنية والأحاديث النبوية نصت وطلبت من المسلمين العمل على الاهتمام بمستقبلهم الدنيوي، لكسب مستقبل أخروي، وحثتهم على إحكام العدة، وإتقان التطلع، فإن ذلك لا يكفي للدلالة على سبق المسلمين في ميدان العلوم المستقبلية، علما بأن الأمم السابقة من أهل الكتاب، أمرت بنفس الإعداد والاستعداد.

ولا يعني قولنا هذا أن المسلمين الأوائل كانوا فاقدي الحس المستقبلي، أو منعدمي التخطيط البعيد المدى! بل على العكس، كان إيمانهم الساطع ويقينهم التام في مستقبلهم بين يدي الله عز وجل خير حافز لهم لتخطي العقبات، ومواجهة التحديات، والعمل لصالح قومهم، والأجيال المقبلة، حتى أنهم لم يروا المستقبل في أنفسهم، بل رأوه في أبنائهم وأبناء من يدخلون دين الله أفواجا، أبناء التواقين للحرية والانعتاق من جبروت الطغاة، فهاجروا ديارهم، وضحوا بدنياهم في سبيل دينهم، لكي يعيش الخلف في رغد من العيش، وحرية في الدين، تضمن حياته ومستقبله ومستقبل دينه.

٣. ٢- الاتجاهات الغالبة أو الضخمة :

سنعتمد هنا على دراستين حديثتين، حتى لا نجتر تكهنات وتوقعات سابقة لم يعف عليها الزمان بعد، ولكنها أقل حداثة، خاصة وأن مجال الاستشراف مجال كثير التقلب، سريع التغيير، هاوٍ للتجديد، مغرم بإعادة التشكيل.

وعمدنا كذلك إضافة إلى الحداثة، أن تكون الدراستان معبرتين عن أكبر مدرستين معاصرتين في مجال المستقبليات : المدرسة الانجليزية - الامريكية، والمدرسة الفرنسية، حرصا منا على تكامل وجهات النظر، وبسط خلاصات البحوث المنجزة حديثا في الميدان، واستخلاص العبر منها.

أ) أما الدراسة الأولى فهي لجون نيزبيت وباتريسيا أبوردين، بعنوان «الاتجاهات الجد غالبة لعشرية التسعينات : ماذا سيتغير؟» (١٠).

فرغم ما كتب عن الدراسة من تقارير مزكية أو ساخطة، فإن للخبيرين ميزة خاصة، وهي تتبعهما لأغلب ما يصدر من المجلات والجرائد وتحاليلها للتقلبات والزلازل السياسية والاقتصادية والفكرية والثقافية، وما يصاحبها من أزمات وصعوبات وانقلابات على مختلف الأصعدة. يضاف إلى ذلك حرصهما على استجواب عديد من الخبراء ورجال الأعمال السياسيين حول المستقبل واحتمالاته.

أما حصيلة عملهما بخصوص آفاق التسعينات، فهو بزوغ الاتجاهات الغالبة التالية :

١- تدهور نظام الاقتصاد العالمي.

٢- نهضة الفنون.

٣- بزوغ اشتراكية جديدة في دول الكتلة الشرقية.

٤- عالمية أنماط الحياة، مع تعزيز الخاصيات الثقافية.

٥- انبثاق دور المحيط الهادي.

٦- انهيار نموذج الدولة الراعية بالبلدان الغربية.

٧- صعود النساء إلى الحكم.

٨- عصر البيولوجيا.

٩- ازدهار الإحياء الديني.

١٠- انتصار الفرد.

ولن نحاول تفسير بواعث كل اتجاه في هذه الورقة التي يراد منها توجيه الباحث في التخطيط الثقافي إلى الاتجاهات المحتمل سيادتها في المستقبل القريب، وتمهيد السبل له لإدراك ما يلزم فعله الآن، وقبل فوات الأوان، وإنما حسبنا الإشارة إلى خلاصة الدراسة في بيان الاتجاهات التي تراها سائدة باحتمالٍ ما في العشرية القادمة، انطلاقا من تحليل الماضي القريب ومعطيات الواقع الجاري.

ب) أما الدراسة الثانية فهي عن أكبر مدرسة فرنسية ذات سمعة دولية، وهي الجمعية الدولية المستقبلية، قام بها الرئيس الإداري لهذه المؤسسة هوك دو جوفنيل Hugues de Jouvenel، لم تنشر بعد، وقدمت ضمن ندوة المستقبلية التي نظمتها هذه المؤسسة مع برنامج الأمم المتحدة لصالح أطر التخطيط بالجزائر يومي ٢٢ و٢٣ ماي ١٩٩٠م. عنوان هذه الدراسة «الإطار الدولي : ثمانية اتجاهات ضخمة».

أما الاتجاهات الثمانية فهي :

١) تفاقم سكان العالم وتضاعف النمو الديموغرافي (ما بين ٨ إلى

١٠ مليار من السكان سنة ٢٢٢٥)، ويتفجر عن هذا الاتجاه أربعة مشاكل أساسية :

- الإدماج الاجتماعي والمهني للشباب.

- الشيخوخة الديموغرافية في البلدان الصناعية.

- الهجرات الدولية وما تحدثه من بزوغ مجتمعات متعددة الثقافة ومتعددة العرق.

- الحضرية وتطور المدن.

٢) صعوبة تحقيق الأمن الغذائي للبشرية، خاصة في دول الجنوب.

٣) تفاقم الأمية (واحد من أربعة أفراد في العالم أمي) مع التركيز على تلازم الفقر والأمية.

٤) دخول العالم الثالث إلى المأزق (تدهور أسعار المواد الأولية وارتفاع المديونية).

٥) الأخطار الكونية (تفاقم الكوارث الطبيعية والتكنولوجية، تزايد التلوث والصداع، واتساع رقعة التصحر من جراء ارتفاع حرارة المناخ الأرضي)

٦) أثر التكنولوجيات الحديثة (الإعلاميات، البيوتكنولوجية، المواد الجديدة) وانعكاس هذا الأثر على ثقافة المجتمع.

٧) بزوغ مجتمع الإعلاميات، وستصاحبه ثلاث قطيعات :

- القطيعة المتزايدة بين التنمية الاقتصادية واستهلاك المواد الأولية الطاقية وغير الطاقية.

- القطيعة بين دائرة تداول النقد والاقتصاد الحقيقي.

- القطيعة بين التنمية الاقتصادية وإيجاد فرص الشغل (يبرر الباحث ذلك بدخول التكنولوجيات الحديثة إلى جميع الميادين بدرجة يمكن معها إنتاج المحتاج إليه فورا وحسب مواصفات طالبه، حيث تصبح المقاولات والمؤسسات ملبية حاجيات شخصية وينتقل الاقتصاد إلى أن يصبح اقتصادا كونيا).

٨) التحدي الكبير : ثقافي وسياسي.

من خلال هذا العرض السريع نرى أن الباحث انتهى في دراسته إلى أن التحدي الذي على المجتمعات مستقبلا رفعه هو ثقافي وسياسي، وهو ناتج عن الاتجاهات الأخرى التي تم تقديمها.

ونرى بعد إمعان النظر في نتائج الدراستين أن مؤسسات الصحافة والرأي العام قدمت الاتجاهات التي نصت عليها الدراسة الأولى، والمنبثقة من قراءة وتجميع التحاليل الصحفية والإخبارية، وأن الدراسة الثانية عبرت عن رأي علماء المستقبليات كعلم قائم بذاته بمعزل عن الصحافة ودون تأثير بما يراه الرأي العام، وكلا النظرتين لازمتان لوضع مشاهد المستقبل، سواء أكان مشروطا بمستقبلات مرغوب فيها، أو كان محرر من كل قيد أو شرط.

وحتى نلمس مصداقية مثل هذه الدراسات، على الأقل فيما تقصده وهو تنوير رأي أصحاب القرار والمخططين، نقدم خلاصة الاتجاهات التي قدمتها دراسة أجرتها وزارة الثقافة والاتصال الفرنسية سنة ١٩٧٨م حول «السياسات الثقافية واختيارات المجتمع»، وقامت بالدراسة الجمعية الدولية للمستقبلية بباريس. هذه الدراسة انتهت إلى سيادة الاتجاهات الخمس التالية في المستقبل :

١) النمو الديموغرافي.

٢) تطور العالم الحضري

٣) تصاعد الطلب على الحاجيات الجماعية.

٤) تصاعد حظ اللامادي في الاقتصاد.

٥) سرعة التطورات وظهور ظاهرة الندرة.

كما أجمع المستقبليون الدوليون الذين شاركوا في الدراسة ومناقشاتها على أن العالم سيشاهد تقلبات انطلاقا من ثلاثة اتجاهات :

١) الانتقال من الازدهار الكمي إلى التطور النوعي.

٢) تطور مستويات مشاركة الإنسان في حفظ مستقبل محيطه وبيئته.

٣) حصول تغيير جذري في النظر للإنسان وتكوينه.

نرى أننا قد قدمنا موجزا كافيا عن الاتجاهات الغالبة أو الضخمة التي يرى المستقبليون الدوليون احتمال وقوعها، فبعض هذه الاتجاهات قد ساد بالفعل خلال الثمانينات، ولعله يستمر في التسعينات وما بعدها، وحري بنا أن نقدم الاتجاهات التي نراها ويراها بعض المهتمين بالمستقبل محتملة السيادة في العالم الإسلامي في السنوات القادمة، ذلك أن هذا العالم لم يخضع ولو مرة واحدة لدراسة شاملة تهتم بتصورات مستقبله بشكل علمي رصين جاد، يقوم به فريق متعدد التخصصات من الغيورين على إسلامهم والمحبين لأمتهم، وإن تعددت المحاولات الفرعية في عديد من المجالات، كل منها على حدة.

فمن الاتجاهات التي نراها محتملة السيادة ماهو سنن من سنن الله في الكون، مستمرة ودائمة، وبالتالي فهي ليست محتملة، بل قارة وباقية ودائمة، ومنها ما نرى بعد تحليل الواقع الحالي أنها في حالة استمرار بواعثها وظروفها ستتضخم لتتولد عنها اتجاهات سائدة أخرى. هذه الاتجاهات هي :

١) اشتداد صراع الحق والباطل، وبالتالي إحكام الطوق على الفرد المسلم والأمة الإسلامية من طرف أعداء الإسلام، وأعداء العدل والحرية.

٢) عودة الفرد والمجتمع داخل الأمة الإسلامية إلى الأصول والتراث وبحث كل منهما عن تأكيد الذات والفرار من سرطان فقدان الهوية.

٣) إلحاح الشعوب الإسلامية على الشورى وبداية نهاية عهد الديكتاتوريات.

٤) تزايد النمو الديموغرافي وارتفاع سكان المدن واكتظاظها في الضواحي.

٥) تفاقم رغبات الهجرة وتقلص فرص العمل بالداخل والخارج.

٦) انهيار القدرة الشرائية للمواطن بالعالم الإسلامي وارتفاع نسب الفقر والأمية.

٧) اشتداد الغزو الإعلامي والفكري واللغوي مع التركيز على النخبة المستفيدة من الوضع القائم كي تتبنى أصوله وتدافع عن محتواه.

٨) تعدد مشاريع الإصلاح وإحباط المحاولات للقيام ببعضها.

٩) بداية أفول الانبهار بحضارة الغرب وتنامي الرغبة لدى الشعوب المسلمة في رفع التحدي العلمي والتكنولوجي وتحقيق سبق في هذا الميدان.

١٠) انفجار الأوضاع الاقتصادية بفعل المديونية المرتفعة.

١١) احتمال اندلاع صراعات إقليمية شاغلة ومكبلة تحركها جهات عنصرية أو عرقية أو طوائف معادية مذهبيا أو أيديولوجيا.

١٢) تهاوي عديد من النظم السياسية والاقتصادية والتربوية القائمة.

١٣) تضاعف التحديات واشتداد الأزمات.

١٤) استمرار وجود المقاولة كقلعة لم تلجها الصحوة الإسلامية إلا لماما.

١٥) تنامي صدور الدراسات العلمية الرصينة ولو ببطء بغية الخروج من الأزمة.

١٦) بلورة الفكر الإسلامي خاصة في العلوم الاجتماعية ليكون في مستوى مواجهة التحديات.

١٧) تضخم الوقت الثالث مع محدودية الرواتب والمداخيل.

١٨) تكاثر العاطلين وانتشار البطالة داخل جميع الفئات الشابة.

١٩) انتقال الصحوة من إثبات الوجود إلى صياغة المشروع الحضاري البديل.

٢٠) اشتداد الدعوة للوحدة الإسلامية وانبثاق مؤسسات لصياغة مشروع إنجازها الفعلي والعملي.

هذه الاتجاهات ليس هذا مقام البسط في شرحها، بل نحيل كل راغب في المزيد إلى مراجعة بحوث ومناقشات ندوة الجزائر حول «مستقبل العالم الإسلامي» (شوال ١٤١٠هـ مايو ١٩٩٠) والتي نظمها مركز دراسات المستقبل الإسلامي الفتي (لندن)، والتي ستصدر في كتاب قريبا إن شاء الله عن نفس المركز.

ويتبين لنا أن الطوق سيشتد على العالم الإسلامي، وهذا ليس بالأمر الجديد، فقد اشتدت عمليات الغزو والتمزيق والتفرقة منذ ما يقارب القرنين من الزمان أو يزيد، وهي في استحكام للطوق مستمر، وهذا إن كان يشل حركة العالم الإسلامي ويغرقه في دوامة من المشاكل المكبلة أو الجانبية التي لا طائل من ورائها، فإنه يمكن من جهة أخرى من تحفيز الهمم، وتنشيط الجهود، وإحكام العدة لدى الفرد المسلم الغيور للخروج من التبعية والتخلف، وقيادة الركب الحضاري الإنساني.

وسيتلو هذه الحالة من التدهور استقالة عديد من الدول من كل عمل اجتماعي بغية توفير الجهود وحشدها لمعالجة معضل اقتصادي منبثق عن تفاقم المديونية، وانخفاض خطير في العمل، ولهث حول اقتناء المنتوج الغربي واستلهام الفكر المواكب له لغة وثقافة وحضارة، وبزوغ استرقاق من نوع جديد لأبناء المسلمين من جراء الحاجة إلى العمل أو العملة الصعبة، وبالتالي بزوغ نمط جديد من أنماط الاستعمار أو الحماية، يمكن الزائر والمستثمر والتاجر الأجنبي من حريات وامتيازات لا يتمتع بها أفراد البلد.

٣.٣- برنامج العمل الثقافي بهدف مستقبل راغد :

لمواجهة الريح السلبية للاتجاهات السابق ذكرها، والمحتملة في المستقبل القريب، وللاستفادة من رياحها الإيجابية، نرى أن تنكب المجهودات في العالم الإسلامي وتصب في الأوعية والمجالات التالية :

- التربية والتكوين الثقافي لبناء الذات الثقافية.
- الحصانة لتحصين الفرد المسلم عقيدة وعلما وفكرا وثقافة.
- غرس روح التحدي والمنافسة.
- غرس روح التصابر والمقاومة.
- غرس مبادىء العدل والدفاع عن الكرامة ومقاومة الاستبداد والتسيب.
- مقاومة الأنماط الاستهلاكية وظواهر الاتكالية والتبعية.
- إحلال الشريعة المكانة اللازمة لها في صياغة المجتمع قانونا ونظاما ونمط حياة.
- تربية الجيل الحالي على حسن التعامل مع الكتاب والسنة دون غلو ولا جهل.

صقل النفوس وحثها على فعل البر بإبراز فضل الثواب في اليوم الآخر.

- تحبيب الرسول صلى الله عليه وسلم كقدوة ونموذج.
- غرس الروح الجماعية ومحاربة الانعزالية والشخصانية.
- التشجيع على المشاركة في المشروع الحضاري الإسلامي.

هذه الأوعية والمجالات مرتبط بعضها ببعض، ويفضي بعضها إلى بعض، مثلما يستوجب بعضها إنجاز البعض، لكن يبقى أننا إذا أردنا تحقيقها أن نبادر بالبدء بمحاربة الخمول والكسل والاتكالية وروح

الانهزام أمام مشاكل الواقع، أو الاستقالة بعد التجربة الأولى وعدم تكرار المحاولة لدى أفراد الأمة الإسلامية، وهذه معضلات ثقافية بالأساس، يضاف إليها مكافحة الغلو والجهل معا، والتعامل مع الكتاب والسنة بوعي والتزام، يحافظ على مقومات الشريعة السمحة وأسسها، ويستفيد من عطاء العصر وفنونه.

وأكيد خسران الذين يرغبون في فصل التعلم عن العلم، والعلم عن الثقافة، والثقافة عن التنمية، وأوكد منه نجاح الذين يرون أن التنمية هي العلم حين يصبح ثقافة، كما أن الإسلام هو القرآن حين يصبح حياة، ولنا في النبي محمد صلى الله عليه وسلم خير القدوة.

فعسى أن نكون من الناجحين، وبالرسول مقتدين. والله الموفق، وهو يهدي إلى سواء السبيل.

محمد بريش

عضو الجمعية الدولية المستقبلية

الرباط : ١٦/١١/١٩٩٠م

الهوامش

١- «تقرير حول الوضع التقني» Rapport sur l'état de la technique، الصادر عن «مركز الاستشراف والتقدير» centre de prospective et d'evaluation ووزارة البحث العلمي والتكنولوجي، ووزارة إعادة الانتشار الصناعي والتجارة الخارجية بفرنسا، وقد نشر كعدد خاص من مجلة «العلوم والتقنيات» Sciences et Techniques التي تصدرها جمعية المهندسين والتقنيين بفرنسا في أواخر سنة ١٩٨٥م، ص 11.

٢- يمكن مراجعة العديد من المراجع في هذا الصدد، منها :

* تمهيد للتعاون الأوروبي في مجال البحث التكنولوجي والتنمية التكنولوجية Initiation à la Coopération européenne en recherche et developpement technologiques جاك موليناري Jacques Molinari، نشر ضمن دراسات «مركز الاستشراف والتقدير» CPE الفرنسي، ١٩٩٠م

* «تبديل عصر» Changer d'ere للدكتور جاك روبان Jacques Robin، وهو طبيب أشرف على مركز دراسات التكنولوجيات المتقدمة، ويشرف على إصدار نشرة العلم والثقافة الفرنسية - منشورات سوي Seuil ١٩٨٩م، وخاصة منه الفصول ٢و٣و٤ المتعلقة بالأزمات الثقافية وعلاقتها بالعلم والتكنولوجية.

* «التربية والمجتمع : تحديات عام ٢٠٠٠» Education et societé les defis de l'an 2000 جاك لوسورن Jacques lesourne، وهو الخبير المشرف على المشروع المستقبلي الشهير Interfuturs لمنظمة التعاون والتنمية الاقتصادية OCDE، وكتابه هذا هو تقرير موسع ودقيق مرفوع لوزير التربية الفرنسية، وسمح بنشره سنة ١٩٨٨م.

* «العالم من خلال أوروبا» le monde vu d'Europe، وهو حصيلة مؤتمر استشراف المستقبل الأوروبي المنعقد في باريس، إبريل ١٩٨٧م، نشر مركز الاستشراف والتقدير CPE، باريس ١٩٨٩م.

* «أوربا سنة ١٩٩٥م تقرير برنامج فاست»، Euope 1995, rapport FAST وقد نشر من طرف المجموعة الأوربية في مجلدين ضخمين، ولخص في كتاب هام من طرف الجمعية الدولية للمستقبلية Futuribles، دجنبر ١٩٨٣م.

* «الدخول في القرن الواحد والعشرين» Entrer dans le 21e siècle، إعداد كتابة الدولة في التخطيط الفرنسية، وهو تقرير لمجموعة من الخبراء تبحث عن المنظومة الثقافية والحضارية التي ترصد مستقبل فرنسا وهويتها في القرن المقبل - شتنبر ١٩٩٠م، منشورات La Decouverte، باريس.

٣- طرح هذا السؤال بحدة في ندوة «العلم والثقافة في القرن الحادي والعشرين : برنامج البقاء» والمنظمة من طرف اليونسكو بفانكوفر (كندا) ما بين ١٠ و١٥ سبتمتر ١٩٨٩م، وقد قام صاحب هذه الورقة بترجمة بحث هام قدمه الدكتور المهدي المنجرة لهذه الندوة بعنوان «انصهار العلم والثقافة - مفتاح القرن الحادي والعشرين»، ونشر في مجلة «المستقبل العربي» عدد ١٣٦، يونيو ١٩٩٠م.

كما طرح السؤال نفسه في ندوة اليونسكو بباريس ما بين ١٤ و ١٦ يونيو ١٩٨٩م حول «العلم والتكنولوجيا في خدمة المستقبل». وقد نشرت ملخصاته في مجلة Impact، عدد ١٥٥/١٩٨٩م التي تصدرها اليونسكو. كما أن العدد نفسه قد احتوى دراسة تستحق أن تقرأ للخبير السوفياتي فلاديمير بيتروفيتش زينتشيكنو، وهو العضو بأكاديمية العلوم بالاتحاد السوفيتي وعضو الأكاديمية الأمريكية للفنون والعلوم والرئيس المؤسس لمعهد الإنسان، بعنوان «هل العلم جزء من الثقافة؟» ص ٢٩١ - ٣٠٥ من العدد المذكور.

٤- يمكن مراجعة أفكار بريغرجين ومفهومه للعلم في مقال ترجم له في مجلة «الثقافة العالمية» بعنوان «العلم والحضارة والديمقراطية : القيم، النظم، البنى والأواصر»، عدد ٤٤، يناير ١٩٨٩م، ص ٧ - ٢٦.

٥- راجع مقال الدكتور المهدي المنجرة المذكور، ص ١٧.

٦- نفس المرجع.

٧- انظر العدد الخاص من مجلة Futuribles التي تصدرها الجمعية الدولية للمستقبلية، شتنبر - أكتوبر ١٩٧٨م، عدد ١٧، والذي تضمن بحوث الدراسة المشار إليها.

٨- «لسان العرب» لابن منظور، دار صادر -بيروت- المجلد ٩، ص ١٧١ و ١٧٢.

٩- «القاموس المحيط» للفيروز آبادي، مؤسسة الرسالة، الطبعة ١، ١٩٨٦م، ص ١٠٦٥.

١٠- John Naisbitt, Patricia Aburdene, MEGA TENDANCES, 1990 - 2000 : Ce qui va changer First documents, 1990.

ثقافة معمار المدينة وأثرها في تشكيل الشخصية :
"المدينة الإسلامية نموذجاً"

ذ. نوح فكيروش

مفهوم المعمار بين الماضي والحاضر :

المعمار هو فن الهندسة المعمارية، وأحد روافد الفنون التشكيلية، بل أبرز فنونها التطبيقية بامتياز، فضاءاته متنوعة تلبي حاجات الناس العملية وتزين حياتهم وتثير فيهم أحاسيس معينة، بحيث تكون قادرة على التنظيم الفكري، والعاطفي لخيال الناس في جميع أشكالها، إن هذا التنظيم هو ميزة الفنون التشكيلية(1). والحديث عن المعمار مغامرة شاقة، فالقديم منه له خصوصيات تاريخية تقحمه في دائرة التراث، والجديد يواكب تطلعات الحضارة الراهنة في الاقتصاد والسياسة، ويبقى السؤال المحير الذي يواجهه أرباب الفكر، هو طبيعة التواصل مع تلك الفضاءات المركبة والمتنوعة. أما أصحاب التراث فيراهنون دائما على الدور التاريخي لفضاء المعمار العتيق باعتباره الأصل لكل افتراض، ومع ذلك نتساءل دائما في ظل الموجة التراثية عن أي تراث نتحدث، إذا كنا نبحث عن ركائز لبناء حضاري جديد(2)؟

فضاءات المعمار متشعبة ولا شك، فهي تتعدد بتعدد مناحي الفترات الزمنية المتعاقبة التي أسهمت في تشكيل النموذج الذي نعيش تغيراته يوميا خصوصا منها المواكبة للإصلاحات التي تراهن عليها الحضارة الحالية.

إن تعاقب الدول يعني إضافات عملية تطبيقية ومفاهيم جمالية جديدة من هنا تظهر صعوبة وضع قراءة مجازفة لا توازي المتغيرات التي واكبت علاقة الشخصية الاسلامية بمعمار المدينة. وعلى هذا الأساس يمكننا وضع التساؤل التالي : ألا يمكن اعتبار المعمار وسيلة للتعبير عن الواقع الانساني تعكس حاجات الانسان وهمومه وطموحاته؟ (3) ثم إلى أي حد ظلت علاقة المسلم بالمعمار تتميز بصلة القرابة التاريخية المتينة، وأي ارتباط روحي يمكن أن يفرزه فضاء المكان خصوصا عندما يتلاقح الوافد بالأصيل؛ المعمار القديم لم يبق في عزلته نظرا لانفتاحه على إضافات جديدة دعت إليها الحاجة وضرورات العصر، بينما المعمار الحديث لم يعد مستقلا بل يحمل في كيانه توقيعات القديم، من هنا بالذات تفرعت تأملات البحث عن الوظيفي والجمالي في ظل ازدواجية المعمار التي تتغير باستمرار وتتغير معها الشخصية الإسلامية.

أثر الاستعمار في تهميش المعمار الأصيل :

بمجرد دخول المحتل أرض الإسلام، لم يتردد لحظة واحدة في وضع تأملاته الاستعمارية لفائدته، حيث شرع في تأسيس فضاء يلائم تصوراته الحضارية ونشاطاته، وهذه المهمة الإستعمارية على مستوى تخطيط المدن شملت جل التراب العربي الاسلامي بدون استثناء، حيث دخلت خلالها الشخصية الاسلامية في علاقة جديدة مع وصفة غربية على مستوى الفضاء، فهمش المعمار الأصيل ونُعت بالعتيق والتقليدي لأنه لم يعد يلبي حاجيات المحتل وطموحاته الاقتصادية والسياسية والجمالية، بل صعب عليه الانصهار في ثقافة غريبة عنه.

إن ظهور المدينة الأوروبية في ظل الوصفة المعمارية الاستعمارية، هو تغيير مفاجئ لهذه الشخصية، عكس ماعرفته الشخصية الأوروبية من معايشة للتطور التاريخي للأشكال الفنية وفضاءاتها. إن التجربة قامت على الأرض الاسلامية لفرض ثقافة الفضاء، لأنه الوعاء الذي تنشط فيه الشخصية الاسلامية فكريا واقتصاديا وجماليا. ويشهد على ذلك ما صرح به المقيم العام الجنرال اليوطي (4) : «إن تجربة العديد من المدن الجزائرية، كانت هنا لتعلمنا ذلك. كان الأمر بسيطا إذن، مادام كان علينا البداية في العمل خارج المدن، من ثم، كان المنطلق في تصورنا الأساسي، هو إصلاح طفيف للمدن الأهلية، وتوضيب ضواحيها في الميادين الواسعة الشاغرة حيث المدينة الأوروبية اعتمادا على تصميم معين يحقق الشروط الأكثر معاصرة». لقد اعتبر المستعمر البلدان المغلوبة على أمرها فضاءات خصبة للعديد من الإنجازات، بعضها لقي رفضا في المدن الأوروبية لتكون لهم مرتعا، ومجالا للتجارب التطبيقية. وبدأت هيمنة الاستعمار بالسلطة السياسية لتشمل الاقتصاد والثقافة، فحقق لها فضاء المعمار الوسيلة لتمرير السلوك النفسي والذهني في إطار علاقات غير متكافئة بين فضاء المدينة الاسلامية والجديدة (5). خرج المحتل وظلت بعده الشخصية الإسلامية تعيش انعكاسات السلوك الغربي حركة ونشاطا، حددته ولا شك فضاءات تحمل في كيانها خصوصية الفكر الاستعماري، وعادة عندما تفاجئ الحضارة القوية الحضارة الضعيفة تقع الصدمة، فينشأ بذلك الانبهار ثم الذوبان، فتصبح الشخصية بعد ذلك ضحية علاقات جمالية جديدة تفرض على ذاكرتها تبعية على مستوى تقاليد الحياة اليومية ومقوماتها الروحية.

لقد أسهم العمران الاوروبي وبقوة في قطع الصلة مع العمران الأصيل، وظلت الأكاديميات والمدارس المعمارية تلقن مبادئه الأساسية في جمالية العمران، وخطورة الاغتراب تظهر حين يحتفظ كل بخصوصياته، فبالإضافة إلى العناصر الشكلية، تبرز الروحية لتعلن وجودها، بحيث تغلق المدينة العتيقة أبوابها يوم الجمعة بينما تفعل ذلك المدينة الأوروبية يوم الأحد.

الآثار السلبية للعمران الاوربي في المجتمع العربي :

لقد صار المجتمع العربي في ظل النمط الإستهلاكي الجديد معرضا لغزو أشمل وأعنف : غزو العقل وتكييف المنطق وتكييف القيم والسلوك وتنميط الأذواق والإستهلاك (6). «ويعقب سمير عبده على هذا الرأي بأن الإجابة عن ذلك توصلنا إلى الإعتقاد بأن افتقار الشخصية التسويقية لارتباطات حميمة ينسحب أيضا على الأشياء في ذاتها، فلا قيمة حقيقية لها، ويمكن الاستغناء عنها تماما مثل ما يمكن الاستغناء عن الأصدقاء والأحباء حيث لا توجد علاقات أعمق تربط الشخص بأي منها من قبيل ذلك» (7).

وقد ذهب ابن خلدون إلى وجود هذه التبعية معللا في قوله (8) : «والسبب في ذلك أن النفس أبدا تعتقد الكمال في من غلبها وانقادت إليه إما لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو لِمَا تغالط به من أن انقيادها ليس لِغَلَب طبيعي إنما هو لكمال الغالب فإذا غالطت بذلك واتصل لها اعتقادا انتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبهت به وذلك هو الاقتداء.....»

إن عملية التواصل الحضاري على مستوى الفضاء خلقت فضاءا مختلطا ظهرت على إثره معالم أشكال تاريخية في ازدواجية متباينة تماما فأدى ذلك إلى انتاج غير أصيل لأشكال العلاقات الانسانية، فالمعمار المختلط أدى إلى انتاج مزدوج وقد أكد علم الاجتماع اللساني هذا التباين في أسلوب التواصل اليومي والسلوك النفسي والجسدي وعليه فخطة المستعمر داخل استراتيجية المعمار تسعى إلى تجريد المغلوب من هويته لأنها مصدر قوته، وعليه فالحضارة الغربية هي حضارة سوق لاحضارة قيم (9).

المعمار فضاء لغته الكتلة والشكل واللون والظل والضوء، بالإضافة إلى رموز وعلامات الوافد منها يدعو الشخصية إلى تقبل خطاب يرمز إلى عادات الأمم الغالبة التي تأتي بنقل حمولتها الثقافية كاملة، فهناك الفكر والاقتصاد واللغة واللباس في ظل ازدواجية الفضاء، وهذا يدعونا إلى أن نتساءل عن كيفية التعايش بين المدينتيْن الإسلامية والغربية؟

المدينة الاسلامية وأبعادها الروحية والثقافية والحضارية :

إن المدينة الاسلامية قائمة إلى يومنا هذا رغم بعض الإضافات التي فرضتها ظروف وحاجيات الشخصية الاسلامية، فهي تمتد أحيانا على مساحات مهمة يحدها السور كدرع وقائي وسد طبيعي للبناء المدني عن فضاء البادية، ومعمار المدينة كما نعلم، عبثت به كتابات الغربيين مع مطلع القرن الماضي بعضها لا يمت بصلة إلى واقعها الحقيقي وإلى علاقتها بالشخصية الإسلامية، بل اكتسى ذلك طابع الغرابة والمغامرة بمفاهيمها الشرقية القديمة التي شكلت لدى الرحالة الأوائل هاجسا توزع بين الإغراء والمثالية الاستشراقية التي تولدت عنها ملاحم وحكايات تداخلت فيها الحقيقة بالخيال على شاكلة فضاء لابرانت حضارة مينوس الكريتية.

فضاء المعمار الاسلامي مجال ثقافي مستقل بذاته؛ هو وليد ظروف تاريخية، أسهمت في بنائه أجيال متعاقبة هندسة وتخطيطا، أملته ثقافة مبكرة في تاريخ العمران البشري وعاشت فيه الشخصية الاسلامية وفق وتيرة عادية تسودها القناعة والتواضع شرايينها الأساسية أزقة ودروب تحمل في كيانها لغة جمالية خاصة، فرضت على المسلم سلوكا وحركة متميزين يضاف إلى ذلك فضاءات أخرى تتميز بالحركة الاقتصادية فضلا عن خلق فرصة للتواصل الانساني والاجتماعي ثم تأتي الأسوار بدورها لتحدد حركة المسلم، ويعبر الأقواس كممرات طبيعية تفضي به إلى فضاء الساحة. إن تشكيل فضاء معمار المدينة جاء ليلبي أصلا حاجيات تلك الفترة المبكرة، وضرورات ذلك العصر بكل حمولاته الثقافية التاريخية.

في مقابل الفضاء العتيق تجد الشخصية الإسلامية نفسها داخل شوارع مستقيمة في الفضاء الاوروبي، وهي ترمز إلى سلطة المنطق عكس الملتوية التي تدل على حركته ونشاطه وقد ذهبت بعض الدراسات من خلال عملية استقراء لحركات الشخصية وعلاقتها بالمعمار في فن المنمنمات إلى وجود تركيبات حلزونية في التواصل بين الشخصية من جهة والمعمار من جهة أخرى إنه خطاب قدسي تأسست في ضوئه المدينة الاسلامية.

"إنه معمار ديني ودنيوي، فالفضاءات المقدسة تشكل النواة وتتدرج البنايات لتلبي الحاجيات الاجتماعية والاقتصادية، إنه التوازن الطبيعي للممارسة الروحية والدنيوية.

إن الأصل في تخطيط المدينة الاسلامية يتجه نحو التخطيط الإشعاعي يحده من خارج الأسوار، الوادي أو النهر أو الجبل ويختلف ذلك باختلاف الموقع الجغرافي" (10).

والمدينة الاسلامية تنشأ من الوسط؛ تبدأ بالمسجد الجامع الكبير وحوله تدور فضاءات أخرى تختلف وظائفها بحسب ضرورة المجتمع

المدني، تبدأ من نقطة الصفر لتتفرع عنها خطوط على شكل دوائر والتواءات. فالدين حافز عند ابن خلدون في توجيه العمران وفي التشكيل السوسيولوجي للمعمار، إن الشخصية في دائرة المعمار تتحول عند ابن خلدون لِتشمل ثنائيتين، ثنائية العمران البدوي والعمران الحضري... والبدوي يصعد إلى الحضارة أي التمدن بمروره بأطوار تتمثل في تشييد البيوت إلى التطور الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي (11).

وفي معرض حديثه عن المدينة يذهب عفيف بهنسي إلى ما يلي: "وتبدو المدينة القديمة في أجلى مظاهر هذا الطابع، حيث تتعاطف البيوت وتتداخل صدورها، الأحياء لا تفصلها عن بعضها الطرقات، ودروب ضيقة تمتد ملتوية كأخدود طبيعي بين كتل البيوت المتراصة، وتبدو الطرقات أشبه بدهاليز لابد منها لتربط هذه البيوت مع بعضها، وما البيت إلا محطة هادئة قارة يعيش فيها الانسان ضمن نطاق أسرته، وهي الخلية الأساسية للمجتمع» (12).

واقع المدينة الإسلامية داخل بنية معمار المجتمع الاستهلاكي

رغم مقاومة هذا المعمار لعامل الزمن، فهو لم ينج من تحديات تكنولوجيا المعمار العصري، مما أدى إلى ظهور النزعة التراثية، بدعوى النهوض بالتاريخ والحفاظ على مقوماته الروحية والوجدانية وحفاظا على ثقافة موروث الفضاء الثقافي. لقد استيقظ الشعور بهذه الأهمية مؤخرا بدافع المصلحة الاقتصادية زكتها نزعة الانفتاح على الخارج بشكل علني. إنه بحث عن مزيد من الاستهلاك الداخلي لهذا الفضاء عن طريق الإستثمار السياحي لفضاء المدينة، وبالتالي دخل المنتوج المحلي بدوره دورة جديدة بعدما كانت له مهمة وظيفية استهلاكية، لقد ارتقى بفعل هذه الوضعية الجديدة إلى وصفة كمالية.

دخل فضاء معمار المدينة بموجب هذا الانفتاح المادي إلى إعادة هيكلته وصيانته بالترميم، وصياغة فضاءات جديدة تلبي حاجيات سياحية، فأدى ذلك إلى ظهور مشروع متحفة المدينة La musifi-cation de la médina. هذا التصور الجديد سيؤدي بدوره إلى الإخلال بالتوازن الطبيعي للحياة اليومية لفضاء معمار المدينة وتجريدها من وصفتها الروحية الأصلية، إن دعوة الحفاظ على الأصيل دخلت مؤخرا معركة التراثية لتقف في وجه الزحف الجديد الذي قد يخل بالتوازن داخل هذا الفضاء وهو اخلال -لا شك- بالجانب الوجداني للشخصية الذي يربطه بهذا الفضاء علاقات حميمة ومع ذلك تبقى نزعة التجديد متبنية دور الإصلاح وإعادة الهيكلة، وهي دعوة لإدماج الجديد في القديم قصد توفير راحة المسلم المعاصر، حماية لمصالحه الاقتصادية والاجتماعية التي لم يعد يوفرها الهيكل القديم لمعمار المدينة في حالته الراهنة، ومعنى ذلك أن هذا الفضاء بدأ يثير قضايا فكرية وجمالية حيث إنه صار من الضرورة بمكان النظر إليها من زاوية معرفية.

لقد استفاد المعمار الغربي الحديث من تجارب المدن العتيقة المتوسطية، ومن ظواهر عديدة في تشكيل الفضاء لتحقيق إنسانية الشخصية الغربية التي دمرها معمار ما بعد الحرب العالمية الثانية، والتي كانت سببا أدى إلى تفكيك العلاقات وسيادة النزعة الفردية والذاتية، والدراسات أثبتت فيما بعد خطأ التصميم وعدم انسجامه، حيث شرعت مؤسسات الدولة والمؤسسات الخاصة في البحث عن بديل يحقق استقرار هذا الشخص في فضاء ملائم.

في مثل هذه الظروف بالذات ظهرت دعوة المعماري بوفيل Bofil (13) إلى تحقيق فكرة التجمعات السكنية والإقامات لإرساء دعائم المعمار الاجتماعي، وهي دعوة إلى عودة العلاقات الاجتماعية إلى طبيعتها الأصلية، وفك عزلة الانسان وانطوائه وإذا كان المعمار يفرض ثقافته على الشخصية الاسلامية بحكم احتضانه واحتوائه لها فما موقعها إذن داخل ازدواجية الفضاء القديم والحديث؟

خلاصة القول إن المعمار الجديد بهذه الوصفة قد أحدث خللا في مستوى العلاقات، وصار يشكل هاجسا لمجددي فضاءات العمران وفق نسق يجمع القديم بالجديد. لكن الحديث عن تشكيل معمار متكامل ومتناسق لن يتحقق في المستقبل القريب، لأن الأمر يحتاج في حقيقته إلى صياغة الهياكل الأساسية تجاوزاً لجرثومة الازدواجية، وتكسيراً لهذه القطيعة. نعم هناك عودة لإحياء الأشكال التاريخية داخل فضاء المعمار الحديث ولكنها -على ما يبدو- محاولة خجولة تسعى إلى احتضان رموزها الروحية.

إن إغلاق بعض الطرقات، وتشييد بعض الساحات العمومية محلها يعتبر عودة مرجعية لمفهوم الساحة التقليدية قصد خلق علاقات اجتماعية حميمة (تدعو الآخر بوجوده والإستئناس به)، من هذا المنطلق نجد أن ظاهرة الإزدحام صحية في أساسها، إذ دعت إليها المدينة الاسلامية من باب تبني العامل الاجتماعي الذي يحرك هذا الفضاء. إن فكرة الوجود الكلي المتلاحم نادت بها مدرسة الباووس (14) التي تزعمها غروبيوس من باب مزاوجة التقاليد الحرفية وإدماجها في عالم الصناعة، وكذا استنباط العناصر التاريخية من الفضاء القديم ومسايرته لحضارة المعمار الراهنة.

وأخيرا فإن ازدواجية الفضاء فرضت سلوكها بشكل علني على الشخصية الاسلامية، ويكفي أن يتحقق هذا الأمر داخل البيوتات العصرية لنجد فضاء تقليديا وآخر أوروبيا وثالثا مختلطا.

المراجع:

1- د. حيدري ابراهيم : اثنلوجيا الفنون التقليدية -سورية اللاذقية 1984- ص : 68.

2- ذ. علي الصراف -الخطاب العربي المعاصر على سرير بربروكوست- مجلة الوحدة -المجلس القومي للثقافة العربية الرباط. 1992- ص : 92.

3- د. حيدري ابراهيم -المرجع المذكور سابقا ص : 65.

cRevue "signe du présent" -said Mouline- -4
Architectures metissees RABAT - 1988 n° 3 p : 83.

"L'experience de trop de villes algeriennes était là pour nous l'enseigner. Il était donc lieu simple puisque l'on devait en sortir de commencer pour mettre dehors, c'est de là qui est partie notre conception initiale, toucher le moins possible aux villes indigènes, Amenager à leur abords, sur les vastes espaces encore libres, la ville européenne suivant un plan realisant les conditions les plus modernes."

5- د. سام حميش -لماذا الفرنكفونية بضاعة عائبة ومردودة؟ -مجلة الوحدة- المجلس القومي للثقافة العربية الرباط. 1992 ص : 50.

6- د. سمير عبده -المجتمع الاستهلاكي العربي وتبعية ثقافة الحياة اليومية. المرجع السابق ص : 62.

7- ابن خلدون -المقدمة- دار القلم- بيروت 1981- ص : 148.

Revue "Signe du présent" said Mouline p : 83. -8

9- ذ. علي الصراف -المرجع المذكور سابقا ص : 182.

10- محمد سعيد فارسي -الأصالة والابداع في فن العمارة الاسلامي -مجلة المنهل- جدة السعودية- 1990 ص : 263.

11- جورج لابيكا -تعريب. د موسى وهبي - د شوقي دويهي -السياسة والدين عند ابن خلدون- دار الفرابي -بيروت 1980- ص : 45.

12- د. عفيف بهنسي -الجمالية العربية- مجلة الوحدة -المجلس القومي للثقافة العربية الرباط. 1986 - ص : 35-36.

Helene Lassalle -l'Art au XXe siecle- -1 3
FLAMMARION . PARIS- 1986. p :13.

Marcelm Pleynet -Système de la peinture- Edition-14
du seuil- France 1977. p : 147.

مقدمة في النظر والعلم عند علماء العربية

ذ. عبد الرحمن بودراع

1- النظر والحد :

إن الكلام عن النظر وأصول النظر ينطلق من أساس سابق له هو المعرفة وأصول المعرفة، لأن النظر في الشيء والحكم عليه فرع على تصوره ومعرفته، مثلما أن الطلب والقصد مسبوق بالشعور. فالناظر يصطنع نموذجاً أو صورة يوسطها بينه وبين المنظور فيه، وهذا النموذج عبارة عن جهاز مفهامي يتضمن المفاهيم وأدوات النظر التي تُركّب بها الصورة، ولا رقابة عليه تضمن سلامته من الشطط أو البعد عن الموضوع بل يصطنع رقيباً له من نفسه هو الذي يضمن له انسجام أجزائه المفهامية وتناسق وحداته الصورية. أهم ما يتوسل به النظر لتأويل الواقع هو حده للأشياء، ويتحول الشيء عنده إلى تصور ويصبح الحدّ اسماً جامعاً لما يعرف به التصور. والظاهر أن التصور حاصل لا محالة في كل العلوم والمقالات والأعمال والصناعات ومحتاج إليه لنقل الشيء من الوجود إلى الذهن، غير أن من التصورات ما تذرع بالحدّ ومنها ما لم يتذرع. فأما الذي تذرع بالحدّ فقد وقع في النظر المؤول وأما الذي لم يتذرع فقد مسّ النظر مساً خفيفاً، ولا شك في أن أهل العلم المتقدمين وأئمتهم وجهابذتهم كانوا يعرفون الأمور التي احتاجوا إلى معرفتها ويحققون ما عانوه من العلوم والأعمال من غير تكلم بحدّ منطقي،(1) ومن هذا الباب كان استغناء التصورعن الحدّ أمراً معلوماً، وخاصة أن الحدّ يزعم لنفسه أنه يسعى للبحث عن ماهية المحدود. ومعلوم أن الماهية مفهوم ذهني ناشئ عما تتصوره الأذهان لا ما يوجد في الأعيان، ومن صفات النظر أنه يخلط مفاهيم الأذهان بوقائع الأعيان.

فالماهية هي حقيقة الأشياء وهذه الحقيقة لا تدرك بأدوات معرفية مجردة لأن طبيعتها تختلف عن طبيعة التصورات المجردة ومن جوانب الخلاف والمفارقة أيضا أن صناعة الحدّ الباحث في الماهية تقتضي رعاية خاصة في ترتيب عناصر الحدّ وألفاظه كالانتقال من العام إلى الخاص أو من الخاص إلى العام أو من مقدمات إلى اعترضات فنتائج... واحترام الترتيب هو التزام بهذا النظام النظري ووفاء بهذه الصناعة الاصطلاحية.

إن مقتضى صناعة الحدّ الباحث في الماهية أمر تابع للناظر، فالخصائص الداخلة في الماهية تابعة لما دخل في مراد المتكلم الناظر والخارجةّ اللازمة للماهية تابعة لما يلزم مراده بلفظه، وهذا أمر يتبع مقاصده، وإذا كان للحدّ من فائدة فهي التمييز بين المحدود وغيره لا التصوير؛ لأن الصورة النظرية لا يمكن بحال أن تقوم بدلاً من المصوّر أو تكون أداة إدراك تغني عن المشاهدة والمعرفة الظاهرة والباطنة. التصوير النظري علة عديمة التأثير، وعدم التأثير في الواقع مبطل له لأنه مجرد أوضاع ذهنية تمثلها مفهومات متخيّلة تعبر عنها عبارات لغوية، وكل ذلك مراتب في الدلالة غير موجبة ولكنها اصطلاحات مخالفة لطبائع الأشياء ولما عليه الوجود من حقائق علمية، فالحقائق العلمية أمور فطرية مستقلة عن الأوضاع والاصطلاحات، وهذه الأوضاع معرضة للاختلاف والتغير ولا تتبعها في ذلك الحقائق والطبائع. يزعم النظر أن الصناعات النظرية الاصطلاحية موازين لقياس العلوم وإدراك نظام الأشياء، ويترتب على ذلك اعتبار المنطق مقياساً للتفكير والعمليات العقلية، واعتبار اللغويات ميزاناً للغة. والحق أن العلوم وإدراك الحقائق تعلم بالفطرة والاستعداد المركب في الذات المدركة لأن بين المدرِك والمدرَك انسجاماً في التواصل فالمدرَك باث والمدرِك آخذ، وليست تعلم بمقياس منسوب لمنظّر يتعين تقليده، فهو لا يرقى إلى درجة المشرع المحيط علماً بدرجات الواقع ودركاته وبحقائق الأشياء.(2) وقد يتوهم أنه في ظاهر عمله مقلّد للمشرع مُقرِّبٌ علمه إلى الناس لكنه في حقيقة ما يصنع مصطنع شرعاً آخر ذا طبيعة مخالفة لما عليه المشرع(3) طبيعة مفهامية مكونة من صور العقل المجرد.(4) إنه يصنع عالماً جديداً ذا أنساق جديدة وتسوده علاقات معينة تابعة لإرادته ومجردة عن الظروف والمقامات والأحوال والسياقات، وأدواته زعمية غير تأسيسية ويكون عمله بذلك منافساً لعمل المشرع «مستدركاً» عليه لأنه يزعم أنه يقدم علماً حاملاً لحقائق الأشياء وطبائع الأعيان، ولو أنه قاس على قناعات الناس وعلى حدسه الطبيعي لوجد نفسه تعْلم تلك الحقائق بدون صناعته النظرية التي تقوم على مقدمات وفروض واعتبارات لا يقدر العقل على تصور الحقائق بها لأنها غير طبيعية وغير مطابقة للواقع، أما المشرّع فإن لغته التي يخاطب بها الناس عبارة عن أقوال طبيعية أو جوامع تحمل علماً مدركاً بالقوة والفعل، والنفس على تقبله وفهمه واستيعابه مجبولة، ولغةُ المنظّر التي بها يميز مقولاته وأنساق عالمه تحيل على عالم غير ثابت في الواقع ولكنه ثابت في نفسه هو، وقد يكون ثابتاً في نفس بعض المخاطبين بكلامه ويظن بذلك أنه

علم تدركه الأبصار والأفئدة(5) فيتصور ما يمكن وجوده كما يتصور ما يمتنع وجوده ويتصور أيضاً إمكان اجتماع النقيضين... كل ذلك لأن دلالة المفهام النظري على الشيء لم يستلزم ثبوتها ثبوتَ المدلول الذي هو آية له وعلامة عليه، وكل نظر مستغنى به عن الواقع عالمٌ مصنوع ولو كان حدًا لمسمّى، ووجه الاستغناء أنه تجريد عقلي للكليات انطلاقاً من جزئيات بعينها وفي هذا التجريد مفارقة واضحة لعناصر الواقع وتعميم حكم الجزء على الكل وادعاء تجرد الموضوع من ملابسات الزمان والمكان والمقام، وإذا كان الأمر كذلك فلا يصح أن يعلّل الواقع بالنظر المجرد «لأن علة الواقع هي واقع مثله»(6) والنظر يعلل بنظر مثله لأنهما من طبيعة واحدة ولكن احتياج النظر إلى مثله قد لا ينتهي، فلابد أن يوضع حدّ لهذا الدور والتّسلسل المغلقين وذلك بإسناد النظر إلى الواقع ولو كان كل تصور يحتاج إلى أن يسبقه تصور لذهب الأمر إلى غير النهاية، ولكن إسناد النظر إلى الواقع بأن يكون الثاني إحدى مقدمات الأول أمر يصعب تصوره لأن النظر بناء مستقل مستغنٍ وعناصره المؤلفة قائمة فيه بينما الواقع ذو طبيعة مغايرة من خصائصها الوحدة والتّماسك والكلّية وكليته لا تناسب أن يكون مقدمة في قول نظري(7).

2- النظر والعقل :

ومن خصائص الصناعة النظرية أن أدواتها المجردة المستعصية على المدارك توضع لمعرفة الأعيان الواضحة والمدركات الظاهرة فينتهي الأمر إلى أن يعرف الجليّ بالخفي بينما العكس هو الذي يجب أن يكون لأن مبنى العقل على صحة الفطرة وسلامتها وروحها إلى معرفة ما غمض بماظهر وقياس المجهول على المعلوم. وعضو المعرفة النظرية هو العقل المجرد المستند إلى مبادئ المنطق الصوري، وعضو المعرفة الطبيعية هو العضو العارف الذي يستعمل فيما وُضع له وأعد لأجله [«وذلك هو الحق القائم والعدل الذي قامت به السماوات والأرض... ثم إن سيد الأعضاء ورأسها هو القلب... فإذا كان القلب مشغولاً بالله عاقلاً للحق متفكراً في العلم فقد وضع في موضعه... أما إذا لم يصرف إلى العلم ولم يوع فيه الحق فقد نسي ربه، فلم يوضع في موضع بل هو ضائع ولا يحتاج أن نقول قد وضع في موضع غير موضعه بل لم يوضع أصلاً، فإن موضعه هو الحق وما سوى الحق باطل، فإذا لم يوضع في الحق لم يبق إلا الباطل، والباطل ليس بشيء أصلاً وما ليس بشيء أحرى ألا يكون موضعاً»(8)]. إن العضو العارف، من حيث طبائع الأشياء، هو المتحرك فيما وضع له وخُلق، وخلقته «قامت بآيات الله سبحانه، وبالآيات قامت كل الأعضاء والأعمال، والدماغ عضو الأعمال كلها فهو متحرك عابد بآيات الله سبحانه...»(9) ; أما المعرفة النظرية فعضوها مصنوع مزعوم في المقدمات النظرية وبه تُربط الأعمال في الأحوال المادية والوقائع المقامية وهو العقل المجرد.

ولقد اقترن تعريف العقل (باعتباره أداة للإدراك أو حاسة للتمييز) عند علماء المسلمين بالتكليف، فذهبوا إلى أنه لا يوجب شيئاً على أحد ولا يرفع شيئاً عنه ولا حظ له في تحليل أو تحريم ولا تحسين ولا تقبيح، واستدلوا على ذلك بنصوص كثيرة منها قوله تعالى : «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِين حَتّى نَبْعَثَ رَسُولا» فقد أقيمت الحجة ببعث الرسل ولم تكن لازمة بنفس العقل، وفي ذلك يقول السيوطي : «... إن الله تعالى أسس دينه وبناه على الاتباع وقبوله بالعقل فمن الدين معقول وغير معقول، والاتباع في جميعه واجب...»(10) «وقال بعض أهل المعرفة : إنما أعطينا العقل لإقامة العبودية لا لإدراك الربوبية ومعناه أنه آلة التمييز... ولولاه لم يكن تكليف ولا توجه أمر ولا نهي...»(11) فالعقل المميّز مكلّف، ولذلك كان أحد ثلاثة أقسام عند من قسمه إلى «عقل مولود مطبوع وهو عقل بني آدم.... وهومحلّ التكليف... وبه يكون التدبير والتمييز... وعقل التأييد الذي يكون مع الإيمان معاً وهو عقل الأنبياء... وعقل التجارب والعبر وذلك ما يأخذه الناس بعضهم من بعض، ومن هذا قول من قال : ملاقاة الناس تلقيح العقول»(12)

وبذلك يكون العقل ضابطاً للمعرفة، وتكون هذه به مميّزة ومدّركة لا حاصلة منه أو ثابتة فيه، وهو مزود بالطبع والفطرة بآليات ضبط المعرفة وتنظيمها ولا يقوم فيه شيء منها أصلاً(13)

أما الذين انتصروا للعقل المجرد فقد تصوروا العلم (أو الدين هنا) مؤسساً على المعقول وأتبعوا النقلَ العقل(14) وأنكروا أن يكون العقل صفة للقلب(15)، فكان العقل بذلك مجرداً لا قلبيا، وكان المجرد نظرا لا علما، وكان النظر مفارقا للواقع بعيدا غير محصّلٍ معرفة مادية نافعة يقول ابن خلدون : «إن العلم المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علم أكثر النظار»(16) والأنظار إلى جانب مفارقتها للواقع متعددة ومتنافية، ومفاد صفة التعدد والتنافي فيها أنه يجوز أن تقوم أقوال نظرية شتى لتفسر الواقع الواحد أو تتحدث عنه، ومن صفاتها الاختلاف والتنافي فيما بينها(17) لأنها تصور الإمكان الذهني(18) أو عوالم نظرية ممكنة تحاول تأويل الواقع بطريقتها وذلك بعد أن ترتب نفسها وتتهيأ لهذا التأويل، وصورة الترتيب قيامها على كليات أو جوامعَ بنيت على وقائع وجزئيات معدودة، فكانت تلك أصولا نظرية كلية واقعة على معينات منحصرة ونافية لما فاتها أن تقع عليه، فعدم العلم ليس علما بالعدم ولايقتضي عدم الوجدان عدم الوجود. ولكل نظرية بناؤها وطريقة تصويرها للعوالم الممكنة ولكنها تستوي في المقدمات والمنطلقات، ومن تلك العوالم الممكنة أن يتصور نظر من الأنظارأن الواقع يحكمه نظام تجاذب المتشابهات وتنافر الأضداد أو ما يمكن تسميته بالاشباه والمفارقات، فهذا عالم ممكن أو إمكان ذهني : وقد يتصور قيام الواقع على نظام الاصول والفروع، فيكون هذا التصور من باب الزعم بالاستقراء التام المطلق لعناصر الواقع وأجزائه وبأن حركتها تنتظم في بنية محددة هي الأصول والفروع مثلا فيكون الواقع كله قائما في بنية نظرية مفترضة أو في عالم ممكن متخيَّل صنعه النظر وزعم قيام الواقع فيه.

3- النظر والعلم ؟

وهذا الاستقراء المطلق مستحيل حصوله، وقد عبر عنه المتقدمون بالعلم المحيط وأنه أمر غير ممكن : «لا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيّ»(19) وأن شرط الكلام عن الواقع والإخبار عنه العلمَ «فليس لأحد أن يقول في شيء... إلا من جهة العلم...»(20)، «والواجب على العالمين ألا يقولوا إلا من حيث علموا»(21) . وأول ما يُعلم الطرقُ المؤدية إلى الحقيقة أو أدواتُ المعرفة أو «جهةالعلم»(22) فهي دليل مرشد إلى المطلوب، ومن عرف دليل مطلوبه عرف مطلوبه، وأبرز دليل على العلم معرفة اللسان الذي به يخاطِب، فبالعلم به تحصل معرفة بيان العلم ودلالاته والمثال على ذلك أن اللسان في العربية علم قائم بنفسه له قيمة العلوم الشرعية، «والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه»(23)، وقد اكتسب اللسان قيمة العلم من الشريعة، وأكسَبَ غيرَه مما اتصل به القيمة نفسها، فأكسب الشعرَ قيمة العلم فاعتُبِر «الشعر علم قوم لم يكن لهم علم أصحّ منه...»(24). واللسان علم قوم قائم فيهم والعربية لسان العرب قائم فيها(25).

ولهذا فقد يلجأ الناظر في الفقه أو النحو أو غيرهما إلى الكلام في مسألة فيخرجها على قواعد الاستدلال المنطقي فلا يوافق ما أراده أهل الفقه أو أهل العربية، وما ذلك إلا لأن للشريعة قواعد لا يخرّج الفقه إلا عليها وللسان العرب مذاهب وطرق لا تبنى قواعد النحو إلا عليها، فإذا خرج الناظر على غير المراد لم يدرك غرض هذه العلوم(26).

فالحديث عن العلم مبني على فقه أصول ثابتة لا أفكار وتصورات مجردة. وللعلم أصوله وفروعه ومقدماته وألفاظه. ولكن إذا دخل ألفاظ العلم تنازُعٌ فلعلّ للنظر العقلي في ذلك نصيبا أوفر(27) والمثال على ذلك أن كثيراً من ألفاظ المنطق ومصطلحاته دخلت «علم العربية» واختلطت بمفاهيمه فاشترط العلماء ألا تُثْبتَ هذه الألفاظ الدخيلة أو تَنفيَ إلا بعد الإستفسار عن معانيها فإن وُجدت معانيها أُثبِتت وإن لم توجد نُفيت.(28)

ذلك كله يتعلق بمسألة الاختلاف والتعدد في طبيعة النظر، فلا يصح التمسك به للوصف والتفسير ولا يجوز الاستدلال به لأن الدليل إذا تطرق إليه الإحتمال والتعدد سقط الاستدلال به (29). وإنما دخل الأنظارَ الخلفُ والاحتمال لأن أصحاب النظر المستدلين بها لا يعتمدون في المقالة التي ينصرونها أصلاً صحيحاً «وإنما هي آراء تتكافأ وتتقابل فيكثر المقال ويدوم الاختلاف ويقلّ الصواب»(30)، والأصل الصحيح هو الخبر الصحيح الذي يرويه الثقات فتتلقّاه الأمة بالقبول وهذا يوجب العلم فيما سبيله العلم، وقد اشترط العلماءَ على الناظر-لإدراك الحق في العلم المروي- أن يتسع علمه في لسان العرب ومذاهبها في الأساليب وما أوتيته من عارضة وبيان واتساع مجال(31).

ففي اللسان «المطبوعَ الذكي لا يمكنه تناول ألفاظ العرب إلا رواية ولا طريق للرواية إلا السمع وملاك الرواية الحفظ، وقد كانت العرب تروي وتحفظ ويعرف بعضها برواية شعر بعض كما قيل إن زهيراً كان راوية أوس، وإن الحطيئة راوية زهير...

فبلغ هؤلاء في الشعر حيث تراهم... وأنت تعلم أن العرب مشتركة في اللغة واللسان وأنها سواء في المنطق والعبارة...»(32).

والرواية أيضاً شرط لبلوغ علم الدين والفقه فيه، فقد وصل هذا العلم بالنقل والإسناد والرواية التي يميّز بها بين الصدق والكذب، وحَمَلَه بها من كلّ خَلَف عدولُه أهل العلم والدين ولا يكفي في ذلك مجرد العقل، فكانت سُلّماً إلى الدراية. والمأثورات في العلم تُنقل وتُروى، ولا يضعها العقل المجرد، فصحّ العلم المحمول لصحة النقل الذي هو حامله وكان لهذا النقل رجاله وطرقه وشروطه.

من صفات العلم في سنده النقل والوصول بالرواية. ومن صفاته في متنه دلالته على الفقه والعمل، والأدلة على ذلك كثيرة لا تكاد تنحصر، منها قول أبي عبد الله القرطبي في تفسيره لقوله تعالى «وإنه لذو علم لما علّمناه» : «وقيل : لذو علم، أي عمل، فإن العلم أول أسباب العمل فسمي بما هو بسببه»(33).

«وقال بعضهم : العالم الذي يعمل بما يعلم»(34). وقد عقد الإمام البخاري رحمه الله في صحيحه كتاباً للعلم فرعه إلى أبواب منها : باب العلم قبل القول والعمل لقول الله تعالى : «فاعلم أنه لا إله إلا الله» فبدأ بالعلم، وإن العلماء هم ورثة الأنبياء ورّثوا العلم من أخَذَه أخَذَ بحظ وافر، ومن سلك طريقاً يطلب به علماً سهّل الله له طريقاً إلى الجنة. وقال جلّ ذكره «إنما يخشى الله من عباده العلماء» وقال : «وما يعقلها إلا العالمون»، وقال «وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير» وقال : «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» وقال النبي صلى الله عليه وسلم : «من يرد الله به خيراً يُفَقّهْهُ في الدين. وإنما العلم بالتعلم»(35)

فالعلماء "ورثة الأنبياء" لأنهم يكشفون للناس من العلم عن طرق العمل ومناهجه. وقد سمى الغزالي هذا الكشف أو البيان بعلم المكاشفة في مقابل علم المعاملة، وعنى بالأول ما يطلب منه كشف المعلوم فقط «وهو غاية مقصد الطالبين ومطمح نظر الصديقين، وعلم المعاملة طريق إليه، ولكن لم يتكلم الأنبياء صلوات الله عليهم مع الخلق إلا في علم الطريق والإرشاد إليه وأما علم المكاشفة فلم يتكلموا فيه إلا بالرمز والإيماء على سبيل التمثيل والاجمال...»(36) ولا يفهم من تقسيم العلم إلى مكاشفة ومعاملة استقلال الأول وتجرده بل هما متلازمان تلازم التصور والحكم المتفرع عنه : فيتحصل من ذلك أن كل نظر لا ينبني عليه عمل فالاشتغال به مما لا يدل على استحسانه دليل شرعي، والدليل الشرعي هو العلم المنقول، والعمل هو عمل القلب وعمل الجوارح(36). وقد دل استقراء الشريعة على أن الشارع «يعرض عما لا يفيد عملاً مكلفاً به (37).

درج العلماء على تقسيم وجود الأشياء إلى أربع مراتب أو مستويات هي الكتابة والعبارة والأذهان والأعيان وكل مرتبة دالة على لاحقتها ووسيلة لها، ولا خلاف في أن الوجود العيني أو الواقع هو الوجود الحقيقي الأصيل لأنه المرجع الأول لكل المراتب الأخرى، وعلى الوجود الذهني أو النظر أن يتخذ من العينيات مرجعاً أولاً له فإذا فعل فإنه يصبح علماً يقصد به حصول غيره وإن لم يفعل فإنه يصبح نظراً لذاته يقصد به حصول نفسه فيدور حول نفسه دوراً مغلقاً ولا يفيد علماً بالواقع.

ومن العلوم المتّصلة بالأعيان المطلوبة لغيرها معرفةُ اللسان -كما مرّ بنا- فَبِها تحصل معرفة بيان العلم ودلالاته، ومعنى ذلك أن العلم قائم في الواقع وعلى العلماء استخراجه وبيانه كقيام اللغة في نفوس متكلميها، وفي ذلك يقول الخليل بن أحمد: «إن العرب نطقت على سجيتها وعرفت مواقع كلامها وقام في عقولها علله وإن لم ينقل ذلك عنها...»(38). فللعرب سَمْتٌ أو قدرة لغوية أو ملكة لسانية أو علم فطري مركوز في طباعها وعلى العلم الصناعي الكسبي ألا يتعدّى حدود إقدار مَنْ لا ملكة له على الالتحاق بأهل الملكة، يقول ابن جني: «النحو هو انتحاء سمت كلام العرب... ليلحق من ليس من أهل اللغة العربية بأهلها في الفصاحة فينطق بها وإن لم يكن منهم، وإن شذّ بعضهم عنها رُدّ به إليها.»(39)

ويقول طاش كبرى زاده معرفاً علم مخارج الحروف: «وهو معرفة تصحيح مخارج الحروف كيفية وكمية، وصفاتها لعارضة لها بحسب ما يقتضيه طباع العرب. وإنما قلنا طباع العرب لشرفها.. فموضوعه ... يستمد من العلم الطبيعي ..وغرضه تحصيل ملكة إيراد تلك الحروف في المخارج على ما هي عليه في لسان العرب... والاحتراز عن الخطأ في تلفظ كلام العرب... والقدرة على قراءة القرآن كما أنزل...»(40).

وقد كان النحو في صورته الأولى عند العلماء علماً صناعياً عملياً يَكسب علماً فطريا، ولكنه لما تعدّى تلك الحدود أصبح علماً نظريا يزعم وجود مطابقة بين نظام اللغة الطبيعي وبين التفسير النظري والعلل النظرية التي زعم بها النُظّار أن العرب أرادت من العلل والأغراض ما نسبوه إليها وحملوه عليها، يقول ابن جني: «باب في أن العرب قد أرادت من العلل والأغراض ما نسبناه إليها وحملناه عليها... لأن فيه تصحيح ما ندّعيه على العرب من أنها أرادت كذا لكذا وفعلت كذا لكذا. وهو أحزم لها وأجمل بها وأدلّ على الحكمة المنسوبة إليها من أن تكون تكلّفت ما تكلفته من استمرارها على وتيرة واحدة وتقريها منهاجاً واحداً تراعيه وتلاحظه وتتحمل لذلك مشاقّه وكُلَفه»(41)

فالأصل أن لسانَ العرب -في نظر علماء العربية- علمٌ طبعوا عليه من غير اعتقاد ولا قصد ولا علاقة له بالأنظار التي أقيمت على بنيانه لأن «... ملكة اللسان غير صناعة العربية...» ولعله يكون «خبرا روسلوا به أو تيقظاً نَبّهوا على وجه الحكمة فيه، فإن كان وحيا أو ما يجري مجراه فهو أنبه له وأذهب في شرف الحال به لأن الله سبحانه إنما هداهم لذلك ووقفهم عليه لأن في طباعهم قبولاً له وانطواء على صحة الوضع فيه... لم يُؤْتَوْا هذه اللغة الشريفة المنقادة الكريمة إلا ونفوسهم قابلة لها محسّة لقوة الصنعة فيها...»(42)

فتبين بذلك كله أن هناك اتصالاً بين اللسان والبيان والمعرفة والعلم. فاللسان العربي علم يحمله علم يحمله أصحابه وأداة لمعرفة العالم وبيانه، إنه تبيّنٌ معرفيٌّ للعلم الذي يحصل بالتعليم والإسناد والنقل لا بالاستدلالات النظرية. وأصول المعرفة التي توجه هذا اللسان تدلّ على أن الانسان مخلوق مكلّف بالمعرفة، والكون كله أدلة ووسائل توصله إلى المعرفة الأولى وتبني تصوراته وأحكامه ومسالكه عليها، فارتبط خَلْقه بالمعرفة منذ البدء، واتصلت هذه المعرفة الأولى التي تهيأت لها طباعه وفطرته باللسان الذي حمل الحقائق، ولذلك كانت المباحث اللغوية العربية متصلة بمباحث البلاغة والمعجم والفقه وأصوله وغيرها، لأنها تتناول رسالة المعرفة بالبيان والدرس في جميع مستوياتها وبنياتها.

تلك إذاً مقدمة في العلم الطبيعي والعلم النظري تُمهد للبحث في اللسان وغيره من ظواهر الواقع في مقابل المباحث النحوية وغيرها من الأنظار التي اتخذت من اللسان موضوعاً لها وتصورته بناء على أنساق ذهنية تراد لذاتها، كل ذلك في إطار النحو العربي منذ أن كان علماً بسيطاً إلى أن صار نظراً مركباً.

والحمد لله رب العالمين أولا وآخرا.

الهوامش

(1) تحدث العلماء كثيراً عن علاقة التصور بالحدود وخاصة منها الحدود المنطقية وميزوا بين المعرفة النظرية والمعرفة غير النظرية، قال ابن تيمية مثلا: «لا تجد أحداً من أئمة العلوم يتكلم بهذه الحدود لا أئمة الفقه ولا النحو ولا الطب ولا الحساب ولا أهل الصناعات، مع أنهم يتصورون مفردات علمهم فعلم استغناء التصور عن هذه الحدود» (الردّ على المنطقيين 8)

(2) الانظار ضرب من العلوم العقلانية المحضة التي ليس فيها تقليد لمشرع ولا محاكاة لواقع أو إخبار عنه، «وإنما تعلم بمجرد العقل، فلا يجوز أن تصحح بالنقل بل لا يتكلم فيها إلا بالمعقول المجرد، فإذا دلّ المعقول الصريح على بطلان الباطل منها لم يجز ردّه، فإن أهلها لم يدّعوا أنها مأخوذة عمن يجب تصديقه بل عن عقل محض» الرد على المنطقيين: 208

(3) هو يضع شرعاً آخر بقدر جحوده للمشرع وإنكاره لعمله.

(4) تحدث ابن تيمية عن العقل المتخذ إلها عند الفلاسفة: «والذين قالوا إن العقول والنفوس صدرت عنه (عن الله سبحانه وتعالى عما يقولون) خرقوا له بنين وبنات بغير علم... ويجعلون أحد البنين وهو «العقل» أبدع كلّ ما سواه، ويجعلون «العقل» كالذكر و «النفس» كالأنثى. وهذا مّما صرحوا به» (الرد على المنطقيين: 219)

(5) في موضوع الخلط بين الأقوال الطبيعية والأقوال النظرية ميز ابن تيمية بين الحدود المنطقية والعلوم النبوية فقال : «دخل الفساد في العقول والأديان على كثير من الناس إذ خلطوا ما ذكره أهل المنطق في الحدود بالعلوم النبوية التي جاءت بها الرسل... بل وسائر العلوم كالطب والنحو وغير ذلك، وصاروا يعظمون أمرالحدود ويدعون أنهم هم المحققون لذلك... ويسلكون الطرق الصعبة الطويلة المتكلفة الهائلة وليس لذلك فائدة إلا تضييع الزمان وإتعاب الأذهان... وهذا من توابع الكلام الذي كان السلف ينهون عنه»(الردّ على النطقيين : 8)

(6) الطبيعة والتمثال : 12

(7) "الواقع والقول" د. أحمد العلوي مجلة الموقف ع 3 ص 146 : «القول النظري يستبدّ به الاستقلال»

(8) مجموع فتاوى ابن تيمية : 9/307 إلى 313

(9) الطبيعة والتمثال

(10) صون المنطق والكلام : 179

(11) صون المنطق والكلام : 180

(12) صون المنطق والكلام : 181

(13) قال ابن تيمية عن العقل المطبوع : «قد يراد بالعقل نفس الغريزة التي في الانسان التي بها يعلم ويميز ويقصد المنافع دون المضارّ» الفتاوى : 9 / 287

(14) لو كان الأمر كذلك لا ستغنى الخلق عن الوحي، وهو مستحيل.

(15) «أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوب يعقلون بها أو آذان يسمعون بها، فإنها لا تَعْمى الأبصار ولكن تعمى القلوب التي في الصدور» (الحج : 44)

(16) المقدمة : 461

(17) «النظريات العلمية كما يكشف عنها تاريخ العلم ليس بعضها واصلاً لبعض، وإنما على الحقيقة بعضها قاطع عن بعض بحيث تقوم بينها علاقات تباين وتعاند لا علاقة تكامل وتساند....»(العمل الديني وتجديد العقل : 60)

(18) الامكان الذهني أن يتصور العقل حصول شيء سواء كان الحصول الخارجي ممكناً أو ممتنعاً.

(19) ذهب الإمام الشافعي رحمه الله إلى أن العلم بلسان العرب عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه لكن حصر اللغة واستقصاءها لايبدو مستحيلاً إلا على الفرد.

(20) الرسالة : 39

(21) الرسالة : 41

(22) الرسالة : 44

(23) طبقات فحول الشعراء : «إن الشعر علم من علوم العرب» : الوساطة بين المتنبي وخصومه : 15

(24) الرسالة : 44 : «لا يذهب منه شيء عليها ولا يطلب عند غيرها ولا يعلمه إلا من قبله عنها ولا يشركها فيه إلا من اتبعها في تعلمه فيها وقبله منها فهو من أهل لسانها....

(25) نهى العلماء قديماً عن الاشتغال بالأمور النظرية والابتعاد عن طرق العلم فمن ذلك إشارة الشافعي إلى أن سبب الابتداع الجهل بلسان العرب. وأخرج عن معاذ قال : اعلم أن على الحق نوراً وإياكم ومغمضات الأمور. وعن الزجاج النحوي قال : من افنى عمره في طلب الخلاف لم يصح له مأوى يأويه ولا محل يكون فيه. وعن الخليل بن أحمد قال : قل ما كان جدل إلا أتى بعده جدل يبطله (صون المنطق 22 إلى 18) وعن الشاطبي قال «كل مسألة لا ينبني عليها عمل فالخوض فيها خوض فيما لم يدلّ على استحسانه دليل شرعي» (الموافقات : 46/1)

(26) «التسمية النظرية بنت الاستدلال النظري» "اللغة والمثلان" د. أحمد العلوي ص : 103 الموقف 88/7

(27) «إن وجدنا اللفظ أثبت به حق وباطل أو نفي به حق وباطل أو كان مجملا يراد به حق وباطل وصاحبه أراد به بعضها لكنه عند الإطلاق يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد، فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها ولا نفيها كلفظ الجوهر والجسم والتحيّز، والجهة ونحو ذلك... فقلّ من تكلم بها نفياً أو إثباتا إلا وأدخل فيها باطلاً... (الفتاوى : 304/17)

(28) صون المنطق والكلام : 99

(29) ينظر للتوسع في تأويل مشكل القرآن : من 12إلى 20

(30) تأويل مشكل القرآن : من 12 إلى 20

(31) الرسالة : 53

(32) الوساطة بين المتنبي وخصومه.

(33) الجامع لأحكام القرآن : 229/9

(34) لسان العرب : 417/12 مادة علم

(35) صحيح البخاري : 25/1

(36) إحياء علوم الدين : 5/1

(37) ففي القرآن الكريم : «يسألونك عن الأهلة قل هي مواقيت للناس والحج» فوقع الجواب بما يتعلق به العمل إعراضا عما قصده السائل من السؤال عن الهلال»، فيتبين أن قصد الشارع الإعراض عن صريح السؤال والنظر إلى ما يتعلق به مما فيه فائدة. (الموافقات : 46/1).

(38) الموافقات : 46/1

(39) الإيضاح في علل النحو : 66

(40) الخصائص : 34/1

(41) الخصائص : 237/1

(42) مقدمة ابن خلدون : 546

(43) الخصائص : 238/1

المصادر والمراجع حسب ورودها في المقالة:

1- الردّ على المنطقيين لابن تيمية نشر دار المعرفة بيروت (طبعة مصورة عن طبعة بَمباي 1368هـ)

2- الطبيعة والتمثال د. أحمد العلوي الشركة المغربية للناشرين المتحدين. (الرباط 1988)

3- فلسفة العلم - د. صلاح قنصوة، دار التنوير بيروت 1983

4- مجلة الموقف ع. 3 وع 7

5- مجموع فتاوى ابن تيمية ج 9 وج 17 - مكتبة المعارف- الرباط ط- 2 - 1981

6- صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام للسيوطي - ت. علي سامي النشار- مط. السعادة بمصر- ط : 1-1946
7- مقدمة ابن خلدون
8- العمل الديني وتجديد العقل د. طه عبد الرحمن شركة بابل للطباعة والنشر والتوزيع الرباط. ط 1/شتنبر 1989
9- الرسالة للإمام الشافعي . ت. أحمد محمد شاكر- دار الفكر
10- طبقات فحول الشعراء لابن سلام الجمحي. ت. محمود محمد شاكر - ط. القاهرة 1974
11- الوساطة بين المتنبي وخصومه للقاضي الجرجاني
12- الموافقات للشاطبي -ضبط محمد عبد الله دراز- ط. دار المعرفة بيروت
13- الإنصاف في مسائل الخلاف لابن الانباري ت. محمد محيي الدين عبد الحميد دار الفكر بيروت
14- تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ت. السيد أمح صقر المكتبة العلميةبالمدينة المنورة. ط. 3/1401هـ- 1981م
15- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي-ط. دار الكتب - القاهرة - ط. 1 - 1935
16- لسان العرب لابن منظور - دار الفكر بيروت
17- صحيح البخاري - دار الكتب العلمية بيروت
18- إحياء علوم الدين للغزالي -ط. دار الفكر بيروت 1395هـ- 1975م
19- الإيضاح في علل النحو للزجاجي ت. د. مازن المبارك دار النفائس بيروت - ط. 3-1979
20- الخصائص لابن جني ت. د. محمد علي النجار - دار الهدى بيروت - ط. الثانية
21- مفتاح السعادة ومصباح السيادة لطاش كبرى زاده مط دار المعارف النظامية بحيدد آباد الركن بالهند 1328هـ.

"نظرية الاستعداد في خطاب التحديث عند علماء المغرب قبل الحماية (1830-1912)"

يسر مجلة الهدى ان تقدم لقرائها الكرام العرض الذي قدمه الأستاذ أحمد العماري لدى مناقشة أطروحته لنيل دكتوراه الدولة في التاريخ والتي كانت تحت عنوان : "نظرية الاستعداد في خطاب التحديث عند علماء المغرب قبل الحماية (1830 - 1912)" بتاريخ : 18 محرم 1415 هـ الموافق 27/6/1994 بكلية الآداب ظهر المهراز بفاس. وقد أشرف على هذا البحث الدكتور محمد حجي وناقشه الدكاترة سعيد بن سعيد العلوي والحسن اغزادي ومحمد البكراوي. وقد نال الأستاذ أحمد العماري درجة الدكتوراه بميزة حسن جدا.

والدكتور أحمد العماري أستاذ التاريخ المعاصر بكلية الآداب ظهر المهراز - فاس، حقق عددا من المخطوطات التاريخية، وله عدة أبحاث منشورة، وأخرى تحت الطبع.

بسم الله الرحمان الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد بن عبد الله خاتم النبيين وإمام المرسلين وعلى آله وصحابته والتابعين ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين. رب اشرح لي صدري ويسرلي أمري واحلل عقدة من لساني يفقهوا قولي.

- السيد الرئيس المحترم
- السادة أعضاء اللجنة المحترمين.
- السادة الأساتذة الأفاضل.
- إخواني الطلبة وأخواتي الطالبات.

إن موضوع (نظرية الاستعداد...) الذي أتقدم به اليوم رغم كونه قضية القرن الماضي ومطلع هذا القرن إلا أنه ما يزال ممتدا بكل ظروفه وعناصره ليمثل قضية الحاضر والمستقبل. فهو قضية تستوعب الذات الحضارية وتكشف عن حركة الآخر وخلفيته لتشكل من ذلك وعيا بالذات ووعيا بالآخر وتكشف عن أصول للحركة التاريخية تعتبر قوانين الوجود الحضاري بحيث إذا توقف العمل بها ماتت الأمة موتة حضارية وتاريخية. وسأقدم عرضي عن هذا الموضوع-القضية حسب التصميم التالي :

أ- إشكالية الموضوع
ب- أسباب اختيار الموضوع
ج- المنهج المتبع في الدراسة
د- الأبحاث التي شاركت فيه
هـ- مرجعيته
و- النتائج التي انتهى إليها هذا الطرح.

أ- إشكالية الموضوع :

يتعلق موضوع (نظرية الاستعداد في خطاب التحديث عند علماء المغرب قبل الحماية) بمعالجة طبيعة التفاعل الذي خلقه الانفجار في العلاقة بين الحضارة اللاتينية المعاصرة التي كانت في حالة تجدد وتطور وهجوم، والحضارة الاسلامية التي كانت في حالة جمود وتراجع وانهزام، فالخلل الذي حدث في توازن العلاقة نتيجة تطور الأولى وتفوق تقنياتها وتجدد هجومها (على المغرب)، وتراجع الثانية وانحلال آلياتها التقليدية العتيقة وتفكك منظومتها.. خلق تفاعلا جديدا من منطلق البحث عن القوة كقانون في التوازن والمماثلة تبعا لنصوص الفقه السياسي في الاسلام من أجل الدفاع عن مقومات الحضارة الإسلامية ومواجهة تهديد الحضارة اللاتينية المعاصرة وزحفها، وقد أفرز هذا التفاعل الجديد -تحت تأثير الظروف واعتبارات التوازن في تقنيات القوة بين الطرفين- أفرز نظرية الاستعداد كمشروع فكري حضاري لتجديد هياكل البلاد وتحديث أوضاعها وأنظمتها المختلفة، وتجديد تجاربها العتيقة والدخول بها في نظام المعاصرة العالمية، وتمكينها من القوة الضرورية للدفاع عن الاستقلال والمقاومة الحضارية ضد الغزو اللاتيني

المعاصر في القرن الماضي ومطلع هذا القرن.

ومن مبدأ التوازن دافع علماء المغرب قبل الحماية عن التحديث كمنظومة تقنية شمولية ليست خاصة بالقطاع العسكري، وإنما القطاع العسكري جزء من البنية العامة لتلك المنظومة التقنية التي يتكون منها المركب الحضاري بحيث إذا تضرر عنصر من عناصرها وضعف أثر بالضرورة على بقية العناصر الاخرى في المنظومة، وبذلك حاول العلماء أن يجعلوا من نظام العلاقة الشمولية بين عناصر المنظومة الحضارية (السياسي والتقني والاقتصادي والعسكري...) قانونا في التطور، بحيث إذا أهمل عنصر منها فشل التصحيح والاستعداد، ومن ثم دافعوا عن المماثلة ليست كمطابقة للاخر، وإنما كمضمون في التوازن والقوة، وكنسق عام لتحديث التقنيات والتصحيح السياسي والاجتماعي من منطلق "مقاصد الشريعة والمصالح المرسلة" التي تنص على ضرورة اقتباس ما يخدم القوة والرقي ويصلح الانسان والمجتمع ويصون الذات مهما كان مصدره. وتبعا لإدراك مفهوم القوة من إدراك محدود (في الجهاز العسكري)، إلى إدراك مفهوم شمولي لها (فكري -سياسي-تقني- اقتصادي-عسكري...) تطور إدراك نظرية الاستعداد من نظرية في التصحيح إلى نظرية توفيقية فإلى نظرية حقيقية في التحديث الكامل تقريبا بنيت على أساس مقاصد الشريعة وقانون الوجوب في علم الأصول انطلاقا من قاعدة : "ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب".

أ- 1 - طبيعة الموضوع :

فموضوع (نظرية الاستعداد) موضوع في تاريخ الفكر الحضاري وتطوره قام على رد الفعل ضد الغزو الأوربي الاستعماري، لمواجهة طبيعة هذا الغزو كتهديد حضاري، لذلك لا يتعلق هذا الموضوع أساسا بأخبار الغزو وأحداث الغزو الأوربي للمغرب ولكنه ينطلق من تحديد المرجعية الفكرية (الإيديلوجية) لهذا الغزو كما تشخصها " نظرية البقاء" في الفكر الأوربي باعتبارها تؤكد بجلاء كامل الطبيعة الحضارية للغزو الأوربي المعاصر. لأن مفهوم البقاء في النظرية اللبرالية (اللاتينية الجديدة)، هو مضمون شامل للهيمنة يحمل مضمون التغيير الحضاري للآخر ودمج جميع الخصوصيات الحضارية في الخصوصية الحضارية اللاتينية وحدها، وبالنتيجة فمضمون البقاء يعني تحقيق العالمية اللاتينية من أجل الاحتفاظ لشعوب الجامعة اللاتينية بالتفوق عن طريق احتكار شروط القوة المطلقة (التقنية والعلمية والمالية والاقتصادية والفكرية...) والتعامل مع بقية الشعوب الاخرى على أساس قانون المنفعة الذي يقوم على مبدأ إضعاف الآخر وربطه بسلطة الجامعة الحضارية اللاتينية عن طريق التبعية والخضوع المطلق.

أ-2- طبيعة الغزو الأوربي وتقنياته :

وعلى أساس هذا الهدف انطلق مسلسل التغلغل الأوربي في المغرب بكل تقنياته (الاقتصادية والسياسية والعسكرية) خلال المرحلة المدروسة (1830-1912م) إلى جانب مسلسل التطويق (الجيو-سياسي) الذي كان قد انطلق قبله مدشنا المرحلة الأولى في الغزو والتغيير الحضاري، حتى ينتقل في الوقت المناسب لبقية المراحل تبعا لسنن التغيير ومنهجه، والتي كانت تفرض التعامل مع مكونات المركب الحضاري وتفكيكها بحسب مستوى كل مكون من هذه المكونات في المركب المذكور والمرحلة الملائمة له في منهج التغيير.

وهكذا من خلال تحليل عملية الغزو الاستعماري يمكن فهم التصنيف المرحلي الاستراتيجي الذي تعامل به هذا الغزو في تفكيك مكونات المركب الحضاري (الاسلامي) بحسب مستويات هذه المكونات على الشكل التالي :

2-1- مكون الأصول الحضارية وهي : الأصول العقدية - الأصول التشريعية - الأصول الأخلاقية.

2-2 - مكون الأركان الحضارية وهي : اللغة العربية - العلماء - الوحدة - الشورى - الرسالية - التجديد - التراث... - التاريخ - العدل - الحرية - العادات والتقاليد والأعراف.

2-3- مكون المرتكزات الحضارية وهي : المرتكز الجغرافي (الجيو- سياسي) - المرتكز الاقتصادي - المرتكز الانساني (البشري).

أ-3- مراحل تفكيك المركب الحضاري :

وقد تعامل الغزو الاستعماري مع هذه المكونات تعاملا منهجيا وعلميا مدروسا بحيث لم يتوجه لها دفعة واحدة، كما لم يواجه الأصول أو الأركان في البداية أو بطريقة مباشرة، بل اهتم في البداية بالمرتكزات على اعتبار أنها تمثل القاعدة التي يقوم عليها بقية عناصر المركب، لأن تفكيكها يؤدي آليا إلى ضعف وسقوط بقية عناصر المركب، وهكذا كان تحديد مراحل مدروسة (تقوم على تحديد خصوصية كل مرحلة ودورها في التفكيك) يمثل ضرورة منهجية في الغزو والتغيير.

أ-3-1- اهتم الغزو الاستعماري في المرحلة الأولى بعملية تفكيك (وتغيير) المرتكز الجغرافي باعتباره وحدة (جيو- سياسية) هامة وإطارا مصدريا للقوة -بمساحته وموقعه وثروته ومنافذه المفتوحة على إفريقيا والعالم العربي والحوض الغربي للبحر المتوسط وأوربا- قادرا على خلق قوة (اقتصادية- واستراتيجية - وبشرية) هائلة تسهم في دعم الحضارة الاسلامية وتقويتها وانتشارها. ولتوقيف معطيات القوة الاستراتيجية لهذا المرتكز الجغرافي عملت فرنسا في المرحلة الأولى هذه على تطويق المغرب من جهة الجنوب والشرق والجنوب الشرقي لعزله عن السودان الغربي وإفريقيا عموما، وفصله عن المغرب الأوسط وتصغير مساحته وتكميشها إلى أصغر وحدة جغرافية ممكنة (ثم تقسيمها إلى مناطق نفوذ ودول صحراوية) وذلك حتى يمكن تعطيل دوره الحضاري، و إضعاف معطيات حجم القوة فيه بشكل لا يسمح بقيام قوة مؤثرة

حضاريا وتاريخيا بشمال إفريقيا.

أ-3-2- وبالمقابل اهتمت المرحلة الثانية بمحاولة ضرب المرتكزين (الاقتصادي والبشري) بهدف تحطيم القوة الاقتصادية والوحدة الانسانية للمغرب كمرتكزين وجوديين لا يمكن قيام الحضارة بدونهما، واعتمدت في تفكيك هذين المرتكزين على نظام التغلغل (أو الغزو) المدني (الاقتصادي والسياسي) وتوظيف التقنيات الحديثة كتقنية الشركة في السياسة التجارية، وتقنية البنك والقروض وسلطة العملة والنقود عموما في السياسة المالية لتفكيك القوة الاقتصادية وتحطيم التجارب الصناعية الذاتية وتعطيلها لربط المغرب بالتبعية الاقتصادية لأوربا حتى تمتص ثروته باستمرار، وتتمكن إلى جانب ذلك من تغيير نمط الاستهلاك والعادات الثقافية للاستهلاك عند مجتمعه بالعادات اللاتينية. وتوظيف تقنية الاحتماء والمعاهدات والاتفاقات والاعلام والأفكار المذهبية والسياسية في تفكيك وحدة الانسان المغربي ودفعه نحو الاقتراب من الاندماج تدريجيا في النظام الفكري (المذهبي) للحضارة اللاتينية.

أ-3-3- وهكذا قبل الدخول في المرحلة الثالثة (التي اهتمت بالاحتلال المباشر وغرس مؤسسات التغيير وآلياته لتفكيك الأركان وأصول المركب الحضاري) : حققت المرحلة الأولى والثانية أهدافهما في تفكيك المرتكزات الحضارية بشكل خطير، مما يؤكد أن مسلسل التطويق والتغلغل الذي كان يتم في الغزو الاستعماري الأوربي للمغرب تحت شعار (الاصلاح والتحديث والتحضير...) كان يهدف إلى غرس الحداثة ولم يكن يهدف إلى تحديث المغرب.

- لأن **التحديث هو** : التجديد على قانون العلم والقواعد التقنية المعاصرة، وينطلق عادة من مراجعة النظام الفكري أي من إعادة تشكيل العقل وهو ضرورة حضارية لابد منها.

- **والحداثة هي** : فكرة مذهبية تعني رفض الماضي بكل مضامينه الفكرية والثقافية والبنيوية، فهي ردة حضارية واندماج في الآخر.

ومن ثم فالغزو الاستعماري كان يهدف إلى غرس الحداثة (كعملية تلتينية) ولم يكن يهدف إلى تحديث المغرب (أي تجديد تقنياته ومراجعة نظامه الفكري).

ويظهر من هذا التحديد أن فكرة التحديث وظفت بمهارة لخدمة مهمة الحداثة والوصول إليها، وكان ذلك من أسباب فشل التحديث في المغرب، ويتضح كذلك أن التحديث -كمضمون للحداثة- أصبح في التاريخ المعاصر فكرة حربية خطيرة في الغزو اندمج فيها الإيديولوجي بالتقني، وتأسس عليها نظام الغزو الحضاري كنظام شامل لم تعد فيه التقنيات العسكرية سوى وسائل دعم للتقنيات الحربية المدنية (الاقتصادية والسياسية والفكرية) التي تتميز بفعالية شديدة في الغزو الحضاري وتغيير الأنظمة والمركبات الحضارية المضادة وإبادتها بشكل منهجي ميكانيكي هادئ.

أ-4- نشوء نظرية الاستعداد وتطورها :

وفي إطار المضمون والموقف الذي تدخلت به الحداثة في المغرب نشأت فكرة الاستعداد كمشروع في المراجعة لتجديد الهياكل والتقنيات قصد الحصول على القوة المتكافئة مع الآخر حسب قانون المماثلة والتوازن (أو التفوق) الذي يؤكد عليه الفقه السياسي الاسلامي بوضوح، ففكرة الاستعداد نشأت كرد فعل وتطورت على مراحل تحت ضغط الغزو هي :

أ-4-1- مرحلة ما بعد معركة إيسلي (1844م) وقد نشأت فيها فكرة الاستعداد كمضمون تقني في البداية، وبالضبط كمضمون لمراجعة النظام العسكري العتيق وتقوية المقاومة العسكرية لا غير.

أ-4-2- ومرحلة ما بعد حرب تطوان (1860م) وفيها سيتطور مضمون الاستعداد ويتسع بسرعة ليتجاوز مستوى الفكرة ويصبح نظرية حقيقية في مراجعة مقومات النظام الحضاري وبِنَاه الأساسية بالخصوص بما فيها البنية العسكرية والسياسية والاقتصادية والمالية وغيرها. تأسست على قاعدة الجمع بين التحديث والتأصيل، والتأكيد على الممارسة القانونية وحقوق الانسان وصيانة كرامته بشكل يتطابق تماما مع الصورة المعاصرة لنظام الدولة الحديث مما يدل على ضغط التحديث وتأثيره على نظرية الاستعداد في هذه المرحلة.

أ-4-3- ومرحلة ما بعد سقوط توات (1902م) وفيها ستتطور نظرية الاستعداد إلى نظرية ليست تحديثية فقط، بل نظرية في اكتشاف أصول التحديث والتطور والقوة من خلال القرآن الكريم. أي اكتشاف بديل مماثل لنظرية التحديث الليبرالية (اللاتينية)، بديل يقوم على مبادىء ايديولوجية ثلاثة : (الرسالية-القوة-التطور والتحديث) تواجه تماما المبادىء الايديولوجية الخمسة في النظرية اللبرالية وهي : (المنفعة - القوة واحتكار القوة - التطور والتحديث - الصراع العنصري - الهيمنة) وهكذا تختلف مبادىء نظرية الاستعداد مع مبادىء النظرية اللبرالية في الاهداف والمقاصد، فالاولى تقوم على الفكرة الرسالية (لأسلمة العالم/ أي على العالمية الاسلامية) والثانية تقوم على فكرة المنفعة والصراع والهيمنة(أي على الاستعمار) وقد تبلورت فكرة العالمية اللاتينية فيها على أساس خدمة الاهداف اللبرالية (البقاء - الهيمنة) كمنهج لاحتواء الحضارات وإبادتها.

أ-5: اصول نظرية الاستعداد:

لقد كانت نظرية الاستعداد بمفهومها الجديد المعاصر كنظرية فكرية(وتاريخية) في التطور موجودة في الأصول المرجعية للفكر الاسلامي ولكنها ظلت غائبة في التصور الفكري والتطبيق المنهجي، ومشروع للتفاعل بين مكونات البنى العسكرية والمدنية بكل اوضاعها العلمية والتكنلوجية والسياسية والاجتماعية وغيرها، بحيث مع جمود الفكر الاسلامي عبر الزمن أصيبت فكرة الاستعداد هي نفسها بالجمود حتى فجرها الغزو الاستعماري المعاصر وضغط التحديث وضرورته في

الاستعداد والمواجهة.

وهكذا تحت هذا الضغط نشأت نظرية الاستعداد كنظرية فكرية (وتاريخية) في المقاومة بمفهومها الحضاري العام (العسكري والمدني، العلمي والفكري)، فنظرية الاستعداد تقوم على الفكرة الاحيائية، بمعنى تأصيل التحديث، فالاستعداد نظرية في التحديث وليس نظرية في الحداثة. ومن ثم فالاستعداد يحمل مضمون التحديث، ومضاد لمضمون الحداثة.

نخلص من هذا التحديد لإشكالية الموضوع إلى أن عنصر الضغط وما ولده ويولده من تحولات في التاريخ جعلنا نقف على أهمية فكرة الصراع وضغط الصراع في تطور التاريخ عموماً، وتطور التاريخ والفكر التاريخي عند علماء المغرب في الفترة المدروسة خصوصاً، ونعتمد هذه العلاقة بين الصراع والتطور موضوعاً للبحث في هذه الأطروحة صغناه تحت عنوان :

«نظرية الاستعداد في خطاب التحديث عند علماء المغرب قبل الحماية من : 1246- 1330هـ/1830-1912م»

فالموضوع إذن يقوم على علاقة جدلية بين مضمون البقاء كخلفية في الغزو الحضاري، ومضمون المماثلة والتوازن كضرورة شرعية في الاستعداد.

ب - أسباب اختيار الموضوع

وقد وقع اختياري على هذا الموضوع للأسباب التالية :

ب-1 : لأنه يتميز بخصوصية موضوعية في البحث التاريخي تشخصها العناصر التالية :

- إنه موضوع يتعلق بالقضايا التاريخية، ولا يتعلق بالأحداث التاريخية (الكرونولوجية) التقليدية الممثّلة للتاريخ.

- إن القضايا التي يطرحها تعتمد في مرجعيتها على مادة يغلب عليها صيغة الخطاب الفقهي أوالفكري عموماً... ولهذه الصفات فهو يتطلب تقنيات معينة وقدرات إضافية مما جعل المؤرخين يتخوفون غالبا من اقتحامه، وحتى الذين حاولوا تناول بعض قضاياه اكتفوا بتقديم ملاحظات وصفية أو نقدية عنها من خارج النص المرجعي لها لا من داخله. ولهذا يعتبر هذا الموضوع جديداً في مادته وتناوله.

ب-2 : لأن هذا الموضوع يمثل أساس المشكلة المتعلقة بأزمة التطور والتحديث، كمشكلة تتعلق بالمصير الحضاري للمجتمع المغربي خصوصاً والأمة الاسلامية عموماً، أزمة يتداخل فيها : العقلي والمذهبي، السياسي والاقتصادي، الفكري والتقني، الاجتماعي والثقافي. وإن دراسة هذا الموضوع يدخل في إطار دراسة أصول هذه المشكلة ومحاولة تشخيص عناصر الأزمة فيها، والتي هي في النهاية محاولة لتشخيص أسباب تخلفنا وجمودنا وسقوطنا الحضاري.

ب-3 : لأن دراسة هذا الموضوع (نظرية الاستعداد...) يفرض بالضرورة البحث في العلاقة الجدلية بينه وبين الغزو اللاتيني الاستعماري المعاصر للمغرب، ومحاولة تشخيص نظام هذا الغزو وطبيعته، وقد قادنا البحث في هذه العلاقة الجدلية فعلا إلى اكتشاف إطار منهجي لتفسير ظاهرة الاستعمار الأوربي الجديد، يمكن اعتماده نظرية منهجية في التفسير الحضاري للغزو الاستعماري الأوربي المعاصر. وبالتالي مكننا البحث في هذه العلاقة الجدلية ووضع تفسير جديد لها من الاقتراب إلى الحقيقة، وطور مستوانا في فهم ذاتنا وفهم الآخر، وذلك من أهم ما دفعنا إلى الاهتمام بهذا الموضوع.

ب-4 : يرجع اهتمامنا بهذا الموضوع كذلك إلى محاولة حفظ مجموعة من الأمور المتعلقة به لصيانة الموضوعية العلمية : لأن فهم خطاب العلماء في المرحلة المدروسة كان يتطلب مؤهلات تخصصية أخرى ومعرفة بضوابط وقوانين النظام الفكري عندهم، والأهم من هذا كان يتطلب موقفا علميا صحيحا يقوم على التجرد من ضغط المذاهب المستوردة والتحرر من تأثيرات المناهج الغير اللائقة بالموضوع، والتعامل مع المفاهيم الفقهية بحسب إطاراتها الدلالية في الأصول والفقه واللغة والفكرالاسلامي، حتى يمكن تشخيص الحقيقة كما يدل عليها النص، لا كما يسقطها الباحث. وهي شروط لم تتوفر لا فينا ولا في غيرنا ممن حاولوا الاقتراب من هذا الموضوع إلى الآن، غير أننا حاولنا بقدر الجهد أن نتحرر في تناوله من ضغط المذاهب وتأثيرات المناهج المستوردة، وأن نلتزم الموضوعية بقدر الامكان.

ج- المنهج المتبع في الدراسة :

ينقسم الموضوع (نظرية الاستعداد...) إلى جزئين* : الأول يتعلق بالمفاهيم المرجعية للغزو والاستعداد، والثاني يتعلق بدراسة نظرية الاستعداد وتطورها.

يضم الجزء الأول هذا إلى جانب المقدمة الباب الأول (بفصوله الخمسة) هي : الفصل الأول الذي يتعلق بعرض معلومات عن نظرية البقاء في الفكر الأوربي -كما شخصها ابن الأعرج وبعض المراجع الأوربية- باعتبارها تمثل الإطار المرجعي (والمذهبي/الإيديولوجي) للغزو الاستعماري وأهدافه في تحقيق العالمية اللاتينية. بينما تتعلق الفصول الأربعة الباقية بفحص المفاهيم المرجعية للاستعداد للبحث فيها عن مؤهلات الاستعداد ومضامينه، كمفهوم العلم (بفرعيه النظري والتطبيقي) والمؤهلات التي يتضمنها لحل المشاكل، وعلاقته بالمشاكل المترسبة في تشكيل العقل المغربي المسلم. ومفهوم العلماء وعلاقته

* كانت الأطروحة مكونة أساساً من ثلاثة أجزاء : الجزء الأول ويتعلق بنظام الغزو وقد ألغيناه بعد المشاكل التي أدت إلى توقيف مناقشتها، واكتفينا بجزأين : الثاني الذي أصبح هو الأول والثالث الذي أصبح هو الثاني.

بنظام الأمة وأوضاعها وتوجهاتها، ومفهوم الاستعداد ومفرداته ونشأته وتطوره وعلاقته التاريخية والموضوعية بالحداثة والتحديث.

ويضم الجزء الثاني ثلاثة أبواب (هي الباب الثاني، والثالث، والرابع) بفصولها الثمانية، وقد حاولنا فيها تأسيس نظريات الاستعداد انطلاقا من عرض الظروف التي أفرزتها والعناصر التي تميز بينها ومكونات المادة التي تؤلفهاوطبيعتها والتطور الذي عرفته عرضناها في ثلاث نظريات هي : النظرية السلفية والمؤهلات العلمية الموضوعية للاستعداد فيها. والنظرية التوفيقية والمؤهلات التي تعرضها لنظام المراجعة في الاستعداد.والنظرية المعاصرة والمؤهلات العلمية والفكرية التي اعتمدت عليها في تأسيس نظرية معاصرة للاستعداد تستمد أصولها من القرآن الكريم، في إطار وضع بديل مقابل للنظرية اللبرالية (اللاتينية) في التحديث. وهي أهم تطور انتهت إليه فكرة المراجعة في نظرية الاستعداد عند علماء المغرب في التاريخ المعاصر إلى الآن، كما اتضح ذلك بتفصيل خلال التقويم الذي عرضناه عن هذه النظريات في خاتمة هذه الأطروحة.

وهكذا يتضح من هذا التقسيم الذي حاولنا فيه تصنيف وحدات البحث وتلخيص مضمونها أننا نقدم لأول مرة موضوعا يقوم على تفسير حضاري[1] للظاهرة الاستعمارية في المغرب، وعلى تفسير موضوعي للنظام المعرفي عند علماء المغرب في مواجهتهم للغزو الأوربي اللاتيني، وفكرة المراجعة في نظرية الاستعداد، كنظرية في المقاومة الحضارية، وطرح البديل الفكري للحداثة عندهم. فالموضوع إذن جديد بالذات وجديد بالتناول (بالمنهج).

ونقصد بالتفسير الموضوعي للخطاب عند العلماء : فحص المكونات التي تشترك في النظام البنيوي للنص وتشكيله، وتساهم بتظافرها في تحديد مدلول الخطاب وحقائقه وأفكاره ومنها على الخصوص :

- فحص مكوّن الدليل القرآني والحديث النبوي الشريف ومدلوله الواقعي (بحسب الواقع) في النص.
- فحص مكون الدليل الأصولي والقاعدة الأصولية للحكم الفقهي.
- فحص مكون الدليل المنطقي/العقلي.
- فحص مكون الدليل التاريخي الذي تشخصه العبرة والحكمة والقصة.
- فحص المكون اللغوي.
- فحص المكون المفاهيمي والمصطلحات (الفكرية والسياسية...)

لأن فحص هذه المكونات وتحديد مدلولاتها هو فحص للجهاز أو النظام الدلالي للخطاب، وبالتالي يمثل فحص هذه المكونات المدخل الموضوعي لفهم النص وتفسيره تفسيراً موضوعيا وإعادة تركيب أفكاره تبعا للنسق النظري الواقعي المقصود منه، وهذا يحتاج إلى قدرات وكفاءات متعددة ولا ندعي أننا نملك ذلك أبداً، غير أننا بذلنا الجهد وحاولنا بقدر المستطاع وفوق طاقة الانسان لا يلام.

د- الدراسات التي شاركت فيه :

من أهم الدراسات التي شاركت في هذا الموضوع : الدراسة التي قدمها شيخ الاساتذة وأستاذ الأجيال السيد محمد المنوني في كتابه (مظاهر يقظة المغرب الحديث) بجزئيه، وهو كتاب زاخر بالمادة المصدرية لهذا الموضوع، فهو كتاب إحصائي فيه جمع للمصادر والتعريف بها أكثر مما هو تحليل أو دراسة، ومن ثم فهو كتاب فريد في بابه في الميدان المصدري لا يرقى إليه كتاب آخر في هذا الباب، ولا غنى لأي دارس عنه.

- تعرض كذلك الدكتور عبد الله العروي في كتابه (الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية) -بالفرنسية- للغزو الأوربي وموقف العلماء من تحديث الجيش، واقتبس فقرات من الكردودي والفلاق. واللجائي والناصري وغيرهم وقدم عنها نقدا مفيدا أعطى وجهة نظره فيه.

- تعرض كذلك الدكتور عبد اللطيف حسني في كتابه (الأصول الفكرية لنشأة الوطنية المغربية -دراسة في تطور الأفكار السياسية بالمغرب : 1800-1912) -الذي هو أطروحة لنيل دكتوراه الدولة في الحقوق- لتطور الأفكار السياسية عند العلماء قبل الحماية خصوصا فيما يتعلق بفكرة السلطة وتنظيمها ومشكلة الشورى بالخصوص فهو دراسة قانونية مفيدة ومرفقة بنصوص. ولكنها تختلف عن الدراسة التاريخية في طبيعتها وتحليلها. فهو يختلف عن منهجنا ومقاصدنا وموضوعنا.

- تعرض كذلك الأستاذ : عبد السلام حيمر في موضوع بعنوان : (إشكالية التحديث في الفكر الاجتماعي المغربي : 1841-1912) وهي رسالة دكتوراه السلك الثالث نوقشت بكلية الآداب بالرباط خلال أبريل 1992. تعرض فيها لمشكلة التحديث عند العلماء. غير أنه انطلق من منطلق خارجي بحيث لم يتغلغل في النظام الفكري عند العلماء واكتفى بإصدار أحكام فيها شطط كبير.

وهناك دراسات حاولت فحص مؤهلات التحديث في النظام المعرفي للعلماء، ولكن في المرحلة ما بعد الحماية (ما بعد 1912) منها : -بحث للدكتور محمد عابد الجابري في كتابه (المغرب المعاصر) الذي حاول أن ينتقي فقرات خلفية عند الناصري. وكذلك بحث للدكتور : سعيد بن سعيد في كتابه (الاجتهاد والتحديث) الذي نشره مركز

1- نقصد بالتفسير الحضاري : تعامل نظام الغزو مع المركب الحضاري بشكل يجعل تقنيات الغزو مثل تقنية الشركة والبنك واجراءات الحماية القنصلية مثلا أو غيرها : يجعلها قادرة على تدمير عناصر المركب الحضاري الاسلامي وقتلها واحلال البدائل اللاتينية محلها.

دراسات العالم الاسلامي خلال هذا العام (شتاء 1992) وهو يعتمد على نصوص للحجوي، وأحمد الصبيحي خلال عصر الحماية فقدم لها ونشرها كاملة تعميما للفائدة. هذا إلى جانب بحوث في السلفية والعلماء نشرت في مجلات : الأزمنة، والثقافة الجديدة ومجلة العلوم السياسية والاجتماعية وغيرها، وهي بسيطة وأحادية التناول والموضوع، وموجهة لخدمة مذاهب معينة، لذلك لا ترقى إلى البحث الأكاديمي الرصين. ومن خلال كل هذا تتبين طبيعة العمل الذي قمنا به في هذه الأطروحة وتَمَيُّزه عن بقية الأبحاث والدراسات المتعلقة بهذه الفترة.

هـ- مرجعية البحث :

لقد اعتمدنا في بناء موضوع (نظرية الاستعداد) هذا على مجموعة من المصادر الهامة، مخطوطة ومطبوعة على الحجر ومطبوعة، إلى جانب سلسلة من الوثائق التي تمثل مصدرا ثانويا في هذا العمل كما تدل على ذلك لائحة المصادر في نهاية هذه الأطروحة.

أهم الكتب المتخصصة التي اعتمدناها في البحث هي مخطوطات : الفلاق (تاج الملك المبتكر...) والغالي اللجائي (مقمع الكفرة...) وعلي السملالي (عناية الاستعانة...) أما مخطوطة الكردودي (كشف الغمة في أن حرب النظام حق على هذه الأمة) فقد أعيدت معلوماتها في الكتب الثلاثة الأولى. لذلك لم نستغلها استغلالا كثيفا. والمخطوطات الثلاثة المذكورة عبارة عن أطروحات في علم السياسة بمعنى الكلمة، لذلك يتطلب استغلالها الاستغلال الكافي إفراد كل واحد منها ببحث خاص به.

كما حاولنا استغلال مقدمة المذكرة الدستورية لعلي زنيبر التي تتضمن نظرية هامة في أصول الاستعداد والتطور بالمفهوم المعاصر للكلمة، وكذلك مقدمة المذكرة الدستورية لعبد الكريم مراد التي تتضمن بدورها أفكارا هامة، بحيث لم نتوجه إلى البنود الدستورية بالأساس، وإنما توجهنا إلى مقدماتها لما تزخر به من معلومات لم تستغل إلى الآن.

كما حاولنا استغلال نصوص هامة ضمن مخطوطات كالنص المتعلق بجواب الشيخ ابراهيم التادلي حول التطور وفكرة التطور (ضمن كتاب الاغتباط). والنص المتعلق بجواب الشيخ أحمد العراقي حول غرامة حرب تطوان والذي يطرح فيه نظرية هامة في الاستعداد، وكذلك البيعة الحفيظية. أو نص هام عند عبد السلام اللجائي في (المفاخر العلية) حول أسباب الامتناع عن اقتباس العلوم من النصارى. أو نص مخطوطة أحمد البلغيتي (بيان الخسارة) الذي يمثل أطروحة هامة في النظرية التجارية الاسلامية ولم نتمكن من استغلاله الاستغلال المطلوب لأسباب موضوعية. وكذلك مخطوطة (غنية الأمجاد) الذي اعتمدنا فيها على وثائق هامة. هذا إلى جانب سلسلة من المخطوطات في الطب والفلك والرياضيات وظفناها بالخصوص في الفصل الثالث لمعرفة المؤهلات العلمية للاستعداد عند العلماء. وهكذا.

أما الكتب الأجنبية فيكفي أن نشير إلى كتاب بوني موري : (الاسلامية والنصرانية في إفريقيا) الذي طبع بالفرنسية عام 1906م، والذي يعتبر من أهم الكتب الفرنسية التي تحدثت عن الغزو الحضاري الفرنسي لافريقيا. إلى جانب كتاب جورج بولي (مغاربة شمال غرب افريقيا) الذي تحدث بدوره قبل (بوني موري) عن الغزو الحضاري الفرنسي للسودان الغربي. ثم كتاب (ليون كودارد : وصف المغرب وتاريخه) الذي طبع بباريس في مجلدين سنة 1860، وباعتبار صاحبه كان أسقفا شرفيا بالجزائر، فقد تحدث بصراحة عن الغزو الحضاري الفرنسي لشمال إفريقيا، كما تحدث عنه فولتير خلال القرن الثامن عشر ضمن كتابه (محاولة في الأخلاق). وكما تحدث عنه (فالبير) خلال مقال له في مجلة العالمين (R. de deux mondes) سنة 1884. و(جان هيس) في كتابه (المسألة المغربية) الذي طبع بباريس سنة 1906 أيضا.

غير أننا لم نستفد من هذه الكتب الاستفادة المطلوبة، بل لم نستغلها أحيانا إلا بشكل طفيف جدا باعتبار الحجة على الغزو الحضاري واضحة وأشهر من أن تعرف.

و- نتائج البحث :

لقد خلصنا في هذه الأطروحة إلى نتائج نظرية ومنهجية عرضنا أهمها ضمن خلاصتين مُرَكَّزتين ختمنا بهما الأطروحة، ونكتفي هنا بعرض أهم عناوين القضايا في هذه النتائج وهي :

و-1- الكشف عن نظرية الاستعداد كنظرية في الاصلاح والتحديث عند علماء المغرب وطبيعتها ورصد تطورها تحت ضغط الظروف ومحاولة تشخيصها تشخيصا علميا لأول مرة.

و-2- وصلنا كذلك إلى تحديد ملامح علمية واضحة ودقيقة لنظرية في نظام الغزو الحضاري اللاتيني المعاصر قامت على تقنيات علمية ومراحل مضبوطة هي :

و-2-1- تقنيات التطويق الجيو-سِياسي والأهداف التي حققتها.

و-2-2- تقنيات التغلغل المدني (التجاري والمالي والسياسي...) والعسكري والأهداف التي حققتها في تفكيك المركب الحضاري.

و-2-3- تقنيات الاحتلال المباشر كضرورة لغرس آليات التغيير في المركب الحضاري.

و-2-4- تقنيات الاندماج التي ما تزال تتطور إلى اليوم والمستقبل.

وقد وظف كل نوع من أنواع هذه التقنيات بحسب مراحل نظام هذا الغزو وما تتطلبه كل مرحلة.

و-3- وصلنا كذلك إلى تحديد جديد لنظام المركب الحضاري

وتأصيله وتأسيس أجزائه وعناصره، وهي :

و-3-1- الجزء المتعلق بالمرتكزات الحضارية الثلاثة وهي :

1- المرتكز الجيو-سياسي كإطار مصدري للقوة والعمل التاريخي الحضاري.

2- المرتكز الاقتصادي والمالي كأساس للقوة والوجود التاريخي والحضاري.

3- المرتكز الانساني كمشخص وممثل للوجود الحضاري.

و-3-2- الجزء المتعلق بالأركان الحضارية الذي يندرج فيه : اللغة العربية - العلماء كمرجعية أساسية للحضارة الاسلامية - التراث الفكري والعلمي والثقافي الاسلامي - العادات والتقاليد والأعراف - التجديد - الرسالية - التاريخ - الوحدة المطلقة (السياسية، والجيو-سياسية، والوحدة الفكرية والمذهبية...) - العدل الاسلامي - الشورى الاسلامية - الحرية الاسلامية - وحقوق الانسان في الاسلام ... الخ.

و-3-3- الجزء المتعلق بالأصول الحضارية وهي :

-الأصول العقدية.

- الأصول التشريعية.

- الأصول الأخلاقية.

و-4- وصلنا كذلك إلى استخلاص حقائق منهجية في الحركة التاريخية منها على الخصوص :

و-4-1- إثبات قانون الصراع في التطور عند العلماء المسلمين حيث يلتقون في ذلك مع مبادئ النظرية اللبرالية (نظرية البقاء) مع اختلاف دقيق بينهما في أهداف ومبادئ وتوجهات هذا الصراع ومستوياته.

و-4-2- لا يمكن الوصول إلى «أمة الخروج» والقيام الحضاري المعاصر إلا بإعادة تشكيل الذات من جديد على أصول المذهبية الرسالية في الاسلام التي هي :

1- تصحيح الدين الاسلامي في الأمة بكل أصوله العقدية والأخلاقية والتشريعية.

2- تصحيح التوجهات العلمية للأمة وفق نظام المعاصرة.

3- تصحيح التوجهات التكنولوجية للأمة وفق نظام المعاصرة أيضا تبعا لفقه الأولويات في المقاصد الشرعية.

4- تصحيح التوجهات الاقتصادية للأمة باعتبارها أصلا في القوة.

5- تصحيح التوجهات الثقافية... وهكذا.

و-4-3- ثبوت التيار التنظيمي كقانون في التغيير الحضاري وهي الحقيقة المضادة لموقف الاحتجاج الفردي التي رفضت عند العلماء من منطلق نظرية ابن خلدون.

هذا إلى جانب نتائج جزئية أجملناها في نهاية كل فصل، وعناصر استنتاجية أخرى أدمجناها في الخلاصة التي ختمنا بها الأطروحة.

وعموماً، وبدون أن أتحدث عن الصعوبات المتنوعة التي يعرفها الباحثون جيداً، وما كابدناه من عناء وجهد في سبيل بناء هذا العمل : نعترف بكل صدق أن هذا البحث الذي قمنا به حول (نظرية الاستعداد في خطاب التحديث عند علماء المغرب : 1246-1330هـ/ 1830 -1912م) هو محاولة فقط ما تزال في حاجة إلى فحص ودراسة وتحقيق واستخلاص للنتائج العلمية التي تفيد -دون شك- في بناء نظرية في الفكر وتطور الفكر التاريخي عند العلماء يمكن الاستفادة منها في البناء الحضاري للمستقبل بحول الله.

وختاماً، أغتنم هذه الفرصة لأقدم شكري وتقديري لأستاذي الدكتور محمد حجي الذي أشرف على هذا العمل، وتابع معي أطواره بصبر وأناة وتوجيه مفيد، فجزاه الله أحسن الجزاء. كما أشكر بحرارة واحترام أعضاء اللجنة المحترمين الدكاترة السادة : سعيد بن سعيد العلوي، الحسن اغزادي، ومحمد البكراوي. وأقدر فيهم روح العلماء الأجلاء حيث تحملوا عناء قراءة هذا العمل وجاءوا مزودين بملاحظات ستفيد في إغناء هذا البحث وتصحيح بعض أخطائه دون شك.

كما أشكر السيد قيدوم كلية الآداب بظهر المهراز الدكتور محمد الشاد على مساعدته لي ولكل الأساتذة العاملين معه في هذه المؤسسة ودعمه للعلم والعلماء فيها. كما أشكر كل من ساعدني ويساعد البحث العلمي من قريب أو بعيد.

وبالله التوفيق، وعلى الله قصد السبيل، والحمد لله رب العالمين.

أحمد العماري
فاس في 18 محرم الحرام 1415هـ/27-6-1994م
كلية الآداب -ظهر المهراز- فاس.

حوار:

مع الدكتور
حسن الأمراني
حول الثقافة والثقافة الإسلامية

الدكتور حسن الأمراني أستاذ بكلية الآداب والعلوم الانسانية بجامعة محمد الأول بوجدة، ورئيس تحرير مجلة "المشكاة" وعضو في رابطة الأدب الاسلامي، وله إسهامات ثقافية وشعرية عديدة.

الهدى: بسم الله الرحمن الرحيم. سيادة الدكتور، يسعد مجلة الهدى أن تلتقي بكم للتعرف على رأيكم في مفهوم الثقافة وموقع الثقافة الإسلامية في الواقع المعاصر.

ما هو مفهوم الثقافة لديكم؟

د. الأمراني : كل خطاب لا يحدد مصطلحاته بدقة رهين بأن يصاب بالتشويش، وعدم الدقة في الابلاغ. وما يقع أحيانا من اضطراب في التواصل مرده إلى عدم الرؤية الموحدة للدلالة المصطلحية. ومن هنا صار لزاما على كل خطاب يهدف إلى الوضوح في الابلاغ، وتحقيق الغاية، أن تتسم مصطلحاته بتحديدات دقيقة، مصونة عن المجاز، كما يقول المناطقة.

وهنالك مجموعة من المصطلحات لاتزال تثير كثيراً من الجدل في المفهوم، ولا سيما المصطلحات المستحدثة الدلالة، ولعل من أكثر المصطلحات حاجة للتدقيق مصطلح الثقافة، الذي كثيراً ما يوضع مقابلا للكلمة الأجنبية Culture.

ونتساءل أحيانا عن العلاقة القائمة بين الثقافة والحضارة، وعن حدود الائتلاف والاختلاف بينهما، إذ يبدو أحيانا أن العلاقة بينهما علاقة العام بالخاص، فالحضارة تتسم بطابع شمولي يجعل الثقافة مكونا من مكوناتها، أو هي جوهر الحضارة. وتنعكس الآية أحيانا أخرى فتصبح الثقافة أعم وأشمل من الحضارة. ويذهب هذا المذهب أولئك الذين يرون أن لكل شعب، مهما كان مستواه في سلّم الرقي، ثقافته الخاصة. أما الحضارة فهي درجة عَليًا في السلم الثقافي. وهكذا يصير لكل شعب ثقافته ولكن ليس شعب ذا حضارة.

وكما يتباين مفهوم الحضارة من مجال إلى مجال، كذلك يتباين مفهوم الثقافة من مجال حضاري إلى آخر.

إن كلمة (culture) مشتقة من الكلمة اللاتينية cultura، بمعنى حرث ونمى، وقد كانت مقتصرة في دلالتها على تنمية الأرض ومحصولاتها، تلك الدلالة التي نجدها في كلمة culture بمعنى الزراعة، وكلمة cultivateur أي المزارع. ثم انتقلت الكلمة من الحقيقة إلى المجاز. فأصبحت مرتبطة بتنمية العقل، بل الكلمة بمعنييها، الحقيقي والمجازي، لاتزال مستعملة حتى الآن، فيقال : Champ Cultivé أي حقل محروث، كما يقال : Homme Cultivé أي إنسان مثقف.

فكلمة culture في معنييها الحقيقي والمجازي تظل مرتبطة بالتنمية والخصوبة، فالثقافة بهذا المعنى مرتبطة بخصوبة المعرفة، وتحصيل أكبر قدر من المعلومات، بغض النظر عن أصول هذه المعرفة وغاياتها.

أما المفهوم العربي الاسلامي للثقافة، واستئناسا بنفس المنهج اللغوي، فإنه لا ينحصر في تحصيل المعرفة. إن الثقافة معرفة وزيادة. إنها المعرفة التي تجعل من غاياتها التقويم، والتسوية والتسديد. إنها تظل مرتبطة بالفهم والحذق من جهة، والتوجيه والترشيد من جهة أخرى.

وقد استعملت كلمة (ثقافة) عند العرب، في غير باب تحصيل المعرفة وحذق العلوم، ولكنها لا تخرج عن التقويم وما إليه.

كتب الحجاج إلى قطريّ كتابا يتهدده، فأجابه قطريّ : أما بعد، فالحمد لله الذي لو شاء لجمع شخصينا، فعلمت أن مثاقفة الرجال أقوم من تسطير المقال، والسلام.

ولعل الخلاف القائم بين مفهوم الثقافة عند الغرب ومفهومها الإسلامي هو الذي جعل مالك بن نبي رحمه الله، يلاحظ غلبة الحساسية الجمالية عند الغربيين، في حين تغلب الحساسية الخلقية على المسلم، ومن هنا أيضا كانت الثقافة، عند المسلم، نظرية في السلوك أكثر مما هي نظرية في المعرفة.

ونظراً لشمولية الثقافة، فهي تطول الفكر بضروبه المختلفة، والإبداع بوجوهه المتباينة، وشمولية المفهوم تتطلب -عند المواجهة- شمولية الفعل الثقافي.

● **ماذا نعني بالضبط حينما نضيف صفة "الاسلامية" إلى الثقافة؟**

▣ إن إضافة (إسلامية) إلى كلمة الثقافة لا تعدو أن تحدد المجال الحضاري المتحدث عنه، أما حين يتحدد المفهوم، بالمعنى السابق ذكره، فإننا لا نعود بحاجة إلى هذا الإلحاق. إنه إلحاق مرحلي.

● **هل هناك فرق بين "الثقافة الاسلامية" و"الفكر الاسلامي"؟**

▣ الفرق بين الثقافة الاسلامية والفكر الإسلامي، هو الفرق بين أي ثقافة وأي فكر، أي أن العلاقة بين الثقافة والفكر علاقة عموم بخصوص. فالفكر لايعدو أن يكون مكوناً واحداً من مكونات الثقافة التي تتصل بكل وجه من أوجه النشاط الإنساني المتعددة. حين أتعامل مع قصيدة أولوحة أو معمار.. أتعامل مع مكونات ثقافية، لا مع الفكر.

● **ماهي رسالة الثقافة واهداف العمل الثقافي في المجتمعات الاسلامية؟**

▣ إن الذين اجتهدوا في سلختا حضاريا، لم يقصروا جهدهم على وجه ثقافي واحد، وإن المواجهة لابد أن تكون من جنس التحدي، إن أردنا لفعلنا الثقافي أن يكون مؤثراً وفعالاً ومجديا.

ان النص المقروء، والنص المسموع والنص المرئي المجسد، كل ذلك كان من وسائل الانسلاخ الحضاري، ولا بد لهذه الوسائل من أن تكون ضمن ادوات الفعل عند الإنجاز والمناجزة. واذا كانت بعض تلك الأدوات غير مستثمرة بصورة مناسبة فمرد ذلك إلى أمرين :

الأمر الأول أن طائفة منا لاتزال راكنة إلى الكسل الفكري، معتبرة كثيراً مما ذكر لغواً باطلا، لا يجوز صرف الجهد الفكري والزمني فيه.

والأمر الثاني هو أن طائفة أخرى، قد لا تنكر ما لتلك الادوات من أهمية، إلا أنها تستصعب ما يحيط بها من محاذير شرعية، ثم لا تحاول أن تجتهد، أو تتصل بأهل الاجتهاد، لحل هذه المعضلة التي تعطل الطاقات، فما زلنا نطرح مثلا موقف الإسلام من المسرح، لاكنص مقروء، بل كاحتفال مسرحي، ولم تستطع كثير من المناظرات والمؤتمرات حل هذا الاشكال.

إننا مدعوون إلى شيء من الجرأة، وكثير من التسلح بالأصول الشرعية والفنية لمعالجة مثل هذه القضايا التي تظل –شئنا أم أبينا– تمثل نوعاً من التحدي الحضاري الذي يغزو كثيرا من بيوت المسلمين.

هناك طريقان لانقراض الأمم :

1– الانقراض المادي، المتمثل في الدمار أو الاستئصال، كما حدث لبعض أمم العرب البائدة، كعاد وثمود.

2– الانسلاخ الحضاري، وفقدان الخصائص الثقافية، وهذا ماحدث للهنود الحمر الذين لم يتقرضوا سلاليا، ولكن الاستعمار الاوربي استأصل حضارتهم، ودمر ثقافتهم، وهذا هو السلوك الذي حاول الاستعمار، ولايزال يحاول، أن يسلكه مع الشعوب الاسلامية، بدعوى "تمدين" هذه الشعوب، أحيانا، وبدعوى "الانفتاح على الحضارة المعاصرة" التي ليست غير النموذج الغربي، أحيانا أخرى.

إن هذا الانسلاخ الحضاري أخطر.

لقد دمر الاستعمار بآلياته العسكرية مادمر، ولكن الجوهر الإنساني ظل مستعصيا على التدمير، مما جعل الاستعمار يستبدل غزواً بغزو، فكان ربط اقتصاد العالم الإسلامي بالاقتصاد الغربي، وجهاً خطيراً من أوجه الغزو، فبلادنا الاسلامية أغنى بلدان العالم، بما تملك من كنوز في باطن الأرض وعلى ظهرها، ولكن الشعوب الاسلامية تظل، بصفة عامة، من أفقر شعوب الارض.

مجتمعاتنا الاسلامية من أكثر المجتمعات عرضة لاختلال التوازن الاقتصادي والاجتماعي. إنه لا أحد يجادل في خطورة الغزو العسكري، ولا أحد ينكر ما للغزو الاقتصادي من آثار سلبية، وأخاديد عميقة يحفرها على ظهر الشعوب، ولكن الأخطر من كل ذلك الغزو الفكري الثقافي..

إننا كثيرا ما نعلق أوزارنا على مشْجَبِ الاستعمار، زاعمين أنه السبب فيما نعاني من مشاكل وأزمات، غافلين عن حقيقة كبرى، وهي **أن الاستعمار، بكل ويلاته، نتيجة وليس سببا. لقد كان الاستعمار نتيجة للانهيار الحضاري العام.** ذلك الانهيار الذي كان من أجلى مظاهره انهيار القيم، وتصدع الأخلاق، وجمود الثقافة، مما أفضى إلى تفكك العلاقات الاجتماعية، وبروزالتناقض الطبقي بشكل فظيع؛ وسيادة الاستبداد الذي قتل في الأمة كوامن الانطلاق، ومقومات البناء، مما سهل على المستعمر أن يَلْبَس على كثير من الناس أمورهم، ويَلْبَس طيلسان المنقذ الحضاري...

● **كيف تقومون الواقع الثقافي على ضوء ذلك داخل المغرب وخارجه وهل يمكن بلورة مشروع ثقافي لاستئناف البناء في ظل النظام الدولي الجديد؟**

▣ إن كل خطوة في طريق البناء ينبغي أن تراعي الواقع الذي تعيشه الأمة، وهو واقع يتسم بالتصدع والهشاشة : تصدع الفكر، وتفكك العلاقة، وانهيار القيم، وهشاشة العقيدة في النفوس..

إن ثقافتنا المعاصرة التي كان ينبغي أن تكون رسالتها الحقيقية هي تحصين الأمة ضد العوامل المساعدة على الانسلاخ الحضاري، ساهمت بشكل كبير في ترسيخ تلك المظاهر التي وسمت الواقع المعاصر بصبغة تصلح أن تكون ميسماً له مميزاً، وهي : الهزيمة.

إن ثقافتنا المعاصرة ثقافة مهزومة، وإن الهزائم العسكرية والسياسية التي ابتلينا بها منذ نكبة فلسطين حتى الآن، إن هي إلا نتيجة من نتائج ثقافتنا المهزومة.

وكما ينبغي مراعاة الواقع المعيش، ينبغي أيضا أن نعي ذاتنا وأصولها، في الوقت الذي لا ينبغي أن نكون في غفلة عما يجري من حولنا، في العالم المعاصر.

لقد رَسَّخَ الادباء والمفكرون في مجتمعاتنا، طوال القرن الرابع

عشر الهجري، ثقافة كسيحة مهزومة، تركت آثارها قوية على كيان الفرد والجماعة، وظلت هناك مساقط ضوء ترسلها طائفة قليلة من الأدباء والمفكرين والدعاة الذين استصغروا حطام الدنيا، وجاهدوا لإرساء الكلمة الفاعلة الممجدة للشهادة والاستشهاد وإرشاد الفعل الثقافي.

إن اعلام الجيل الأول، من أمثال العقاد وطه حسين والرافعي وزكي مبارك، استطاعوا، عل تباين مذاهبهم، أن يملأو الساحة ويشغلوها، بكتاباتهم التي حركت الحياة الأدبية، وأشعلت معارك نقدية لم تنقرض آثارها.

ولكن النظرة المتأنية الفاحصة تثبت أن معظم تلك الكتابات لم تعن ببناء الانسان العربي المسلم بناء يبصره بكينونته، ويجعله قادراً على مواجهة التحديات الداخلية والخارجية، وإن كان بعضهم دافع دفاعاً مستميتاً عن بعض مقومات الأمة، ومن بينها اللغة التي حفظت لها حرمتها ونصاعتها.

وبالرغم من انشغال كثير منهم، في بعض الفترات، بالقضايا السياسية، إلا أنهم عجزوا عن بناء الشخصية القدوة، بالموقف والسلوك.

كان الصمت الجريمة الكبرى التي وقع فيها الجيل الأول. ظلت المآسي التي شهدها العالم العربي والاسلامي تترى، وبقيت معاول الهدم نشيطة، ولم يفتأ استبداد حكام الجور يقيد الطاقات، ومع ذلك نرى من الناس من يلتمس المعاذير لصمت الكبار.. ومن ذا الذي يستطيع أن يزعم، بحق، أن الظلم والاستعباد والاستبداد قد انتهى بخروج الاستعمار العسكري؟

لقد مضى الجيل الأول بماله وماعليه، **وخلف من بعدهم خلف ذهبوا شوطاً بعيدا في ترسيخ قيم الهزيمة والسقوط**، ليس بسبب الصمت كما كان شأن الجيل الأول بل عن طريق التمكين للفكر المنحرف وزرع فلسفة الهزيمة والسقوط. **لم يكن هذا الجيل -الثاني- شاهداً على الهزيمة، بل كان من صناعها**، وقد تجلت الهزيمة والسقوط في كثير من المظاهر الثقافية.

إن الفرق بين الواقع المغربي وواقع سائرا قطار العالم الاسلامي فرق في الدرجة لا في الطبيعة.

لقد صرنا، منذ أواخر الستينات وبداية السبعينات، نشهد مخاضاً ثقافيا أفضى إلى نوع من التراكم، وذلك التراكم هو نفسه الذي عبر عن نوع من الانسلاخ الحضاري عن مقومات الأمة. **كان هنالك غياب للذات وحضور «للآخر» وكانت هنالك محاولات لاستحضار الذات المغيبة عن طريق تقمص شخصية "الآخر" سواءاً كان الفكر الليبرالي المشوه، أو الفكر الماركسي المنهار.**

ومن خلال هذا الواقع الذي رهن الذات عند الآخرين، كان الحديث عن الآفاق الثقافية للمغرب العربي مرتبطا آنذاك بالإجهاز على ما بقي من المقومات. مما يعبر عنه عبد الكبير الخطيبي حين يقول : «إن التقاليد تدل على عودة الموتى الذين يخاطبوننا.. وهذا الحديث يصدر عن **لغة توصف بانها لغة إعجاز.. وتلك هي اللغة العربية**، إن هاته اللغة في نظر المؤمن لغة ميتافزيقية، بلا منازع، فهي تصل الأرض بالسماء».

ومن اللغة، التي هي لغة الإعجاز القرآني، ينتقل الخطيبي إلى الإسلام فيقول : «ما يبدو لي غريباً جديراً بالاهتمام هو أن **الاسلام الذي هو ميتافيزيقا إله مستعمر** (فالحور العين لا يكشفن عن وجوههن إلا في الحياة الأخرى) **إن هذا الاسلام قد ضل السبيل وهو يواجه الفكر الاغريقي، وإننا إلى الآن ما زلنا نعاني من هذا الضلال..** ومجمل القول إن علينا أن ننكب على ليل العرب وظلامهم) راجع مجلة (أقلام) المغربية ع - 4 أكتوبر 1978.

فالإسلام إذن عند الخطيبي، ميتافريقا والتحرر لا يتحقق إلا من خلال الثورة على كل ماهو ميتافزيقي، واللغة -كما هو معروف- مندمجة مع الفكر والعلاقة بينهما علاقة الروح بالجسد، وما دامت العربية لغة الاعجاز القرآني، فهي إذن لغة ميتافزيقية، ومن هنا يجب الثورة على هذه اللغة، أو تثويرها وتخليصها من بعدها الميتافزيقي.

إن أصحاب هذا الخطاب المعادي لمقومات الأمة هم الذين مكن لهم سابقا، في نظام القطبين، وهم الذين يمكن لهم في ظل ما يسمى النظام الدولي الجديد.

إن كل حديث عن مشروع ثقافي بان، بديل عن المشاريع الهجينة ملزم بأن يستحضر هذا النسيج المتشابك، وهذه العلاقات المعقدة.

ويذهب الخطيبي إلى أبعد من ذلك جميعا حين يقيم قطيعة تامة بين الفكر الاسلامي، الذي يسميه فكراً سلفيا ومظاهر الحياة المعاصرة، فيقول : «إن النزعة السلفية تريد أن تجعل التقنية تتكيف مع اللاهوت، معتقدة أنها تستطيع عن طريق هذا التلفيق أن تحقق غرضين اثنين :

فهي تزعم أن باستطاعة المغرب أن يتبنى التقنية دون أن يمس هذا الأمر البنية الاجتماعية والاقتصادية التي تشكل قاعدة السلفية والأرضية التي نشأت عليها. **ثم إنها تفترض أن التقنية خالية من القيم التي تقيمها، كمؤسسات في المجتمع».** المرجع السابق

وتأسيساً على طرح الخطيبي هذا يحق لنا أن نتساءل عن مفهوم المثاقفة وحدودها، مادامت المثاقفة -في الفكر السلفي- أمراً مشروعا من جهة وواقعاً من جهة أخرى. هل المثاقفة هي الركون الحضاري أمام ثقافة غالبة؟ أم هي بشكل من الاشكال نوع من الحوار الحضاري؟

المثاقفة ليست أمراً طارئا على أمتنا، فقد عرفناه، في الاتجاهين، عبر تاريخنا الطويل ولكننا لا نقبل أن تصبح نوعاً من الخضوع للاستعمار الثقافي.

● **نشكركم أيها الأستاذ الكريم، ونامل ان تكون لنا معكم لقاءات مقبلة حول الموضوعات التي سطرتها «الهدى»، والسلام عليكم ورحمة الله.**

الى المهتمين
بقضايا الفكر الاسلامي

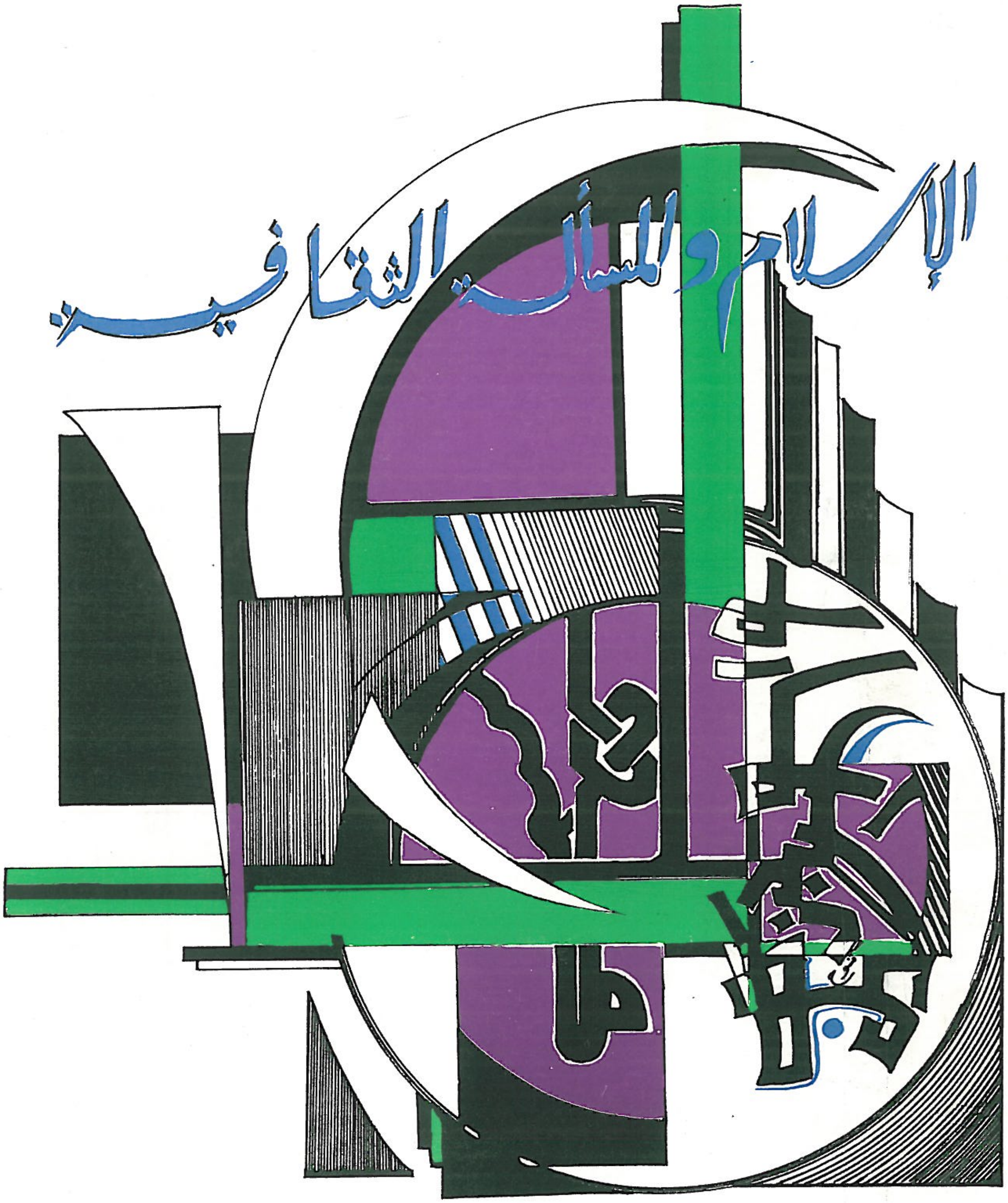
يسر مجلة «الهدى» أن تخبركم بأنها تعتزم العمل على مواكبة التطورات الفكرية الراهنة استجابة لتطلعات القراء وشعورا منها بنوعية المرحلة الحالية. فمن أجل أن يحظى الفكر الاسلامي بموقع مناسب، ومن أجل ضمان فاعليته لا مناص من أن يكون فكراً قويا تتجلى قوته في طبيعة القضايا التي يتناولها والعمق الذي يعالجها به، وسلامة ونوعية النتائج التي يحققها.

ولئن كان الفكر الاسلامي في ديارنا أبعد من أن يحظى بموقعه المناسب، فإننا نسعى -بمساعدتكم- أن نرقى بهذا الفكر إلى المستوى اللائق، وذلك بتجاوز ما كان من الكتابة مبتذلا أو مكرورا أو سطحيا، وبالتركيز على تناول القضايا ذات الصلة بواقعنا بما يكفي من الجدية والعمق.

لذلك نرجو من أخوتكم مساعدتنا على تطوير المجلة للنهوض بمهامها على أحسن وجه بالاسهام في الكتابة على صفحاتها، وبحث كل المهتمين بقضايا الفكر الاسلامي الذين تربطكم بهم صلة على إثراء المجلة بمقالاتهم وآرائهم. ويسر المجلة أن تفتح لكم مجال الكتابة في المحاور الآتية :

- الاسلام والمسألة العلمية.
- الاسلام والمسألة التربوية.
- الاسلام والمسألة الاعلامية.
- الاسلام والمسألة الادارية.
- الاسلام والمسألة الاقتصادية.
- الاسلام والمسألة الاجتماعية.
- الاسلام والمسألة النقابية.
- الاسلام والمسألة السياسية.
- الاسلام والمشكلة الحضارية.

ولا يفوتنا في الأخير أن نشكر لكم كل مجهود، وأن نرحب بمقترحاتكم وأفكاركم. والله من وراء القصد، وهو يهدي السبيل.


الإسلام والمسألة الثقافية